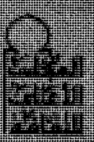
مفهوم السلب عند هيجل

يوسف سلامة



المجلس الأعلى للثقافة

مفهوم السلب عند هيجل

تأليـف
يوسف سلامة



٢٠٠١

شكر وتقدير

لم يكن لهذا البحث أن يخرج على صورته الراهنة لولا الطابع الجماعى الذى اتسم به إعداده ؛ فلقد تلقيت من المساعدة والعون من الأصدقاء والزملاء ومن أناس لا أعرفهم – ولكنهم من أهل العلم وسدنته – ما يكفى لاعتبار هذا البحث محطة لعمل فريق بأكمله ، فالفضل ليس لى وحدى فى إعداده ، والشكر كل الشكر لكل من أسدى لى عوناً مهما كان ضئيلاً ..

على أننى أقرر بأن جهود هذا الفريق ما كان لها أن تثمر لولا الرعاية الدائبة والمخلصة والمستمرة من أستاذى الذى أشرف على هذا البحث سنوات طويلة لم يتردد خلالها فى منح كل نصح ، وفى إسداء كل عون ، لقد فتح لى مكتبته وبيته ، والأهم من ذلك هو أنه فتح لى دوماً قلبه وعقله . أرفع شكرى الجزيل والعميق إلى أستاذى الفاضل ، العالم الجليل ، والفيلسوف الحق ، الأستاذ الدكتور حسن حنفى حسنين جوزى عنى وعن طلبة العلم خير الجزاء .

الباحث

الفهرس

مقدمة

(السلب واليوتوبيا) مصطلحان قد لا يسهل على المرء تقديم تحديدات جامعة مانعة لهما ، وذلك راجع إلى أسباب متعددة ؛ صحيح أن مصطلح السلب مصطلح منطقى ، ومن أيسر الأمور على المرء أن يعود إلى معاجم الفلسفة وكتب المنطق ليستخرج منها بعض التعريفات التى قد تلبى حاجة العقل عند مستوى معين من مستويات البحث لا تتجاوزه ، على أن الأمر ليس بهذه البساطة التى قد يبدو عليها ، ذلك أن للدلالات المنطقية لمصطلح السلب - وإن كان البحث فى هذه الرسالة يسلم بها ويستدمجها فى تضاعيف التفاصيل - حدوداً كان لابد من تجاوزها دوماً فى أثناء البحث عن مناطق جديدة داخل هذا المفهوم وهو آخذ فى النمو عبر فصول الرسالة . إن المعنى الذى تحتفل به هذه الرسالة بالدرجة الأولى من بين معانى السلب هو المعنى الميتافيزيقى الذى تشتق منه سائر المعانى الأخرى لهذا المصطلح ، ويشير المعنى الميتافيزيقى هنا إلى مقولتين أساسيتين تم النظر من خلالهما إلى مفهوم السلب ، وكانتا المدخلين الجوهريين إلى تحليل هذا المفهوم ، وهما الأبستمولوجيا والأنطولوجيا ، وقد كان من شأن الوقوف عند البحث فى الدلالة الميتافيزيقية أن يجعل من العمل عملا ناقصاً ما لم يحاول الفكر ربط الميتافيزيقا بالفيزيقا ، أو ربط الفكر بالواقع ، أو الذات بالموضوع ، ومن هنا جرت محاولة للوقوف على مفهوم السلب وهو يحقق نفسه فى التاريخ ، في تحققات عينية أو تجسدات روحية تبتدئ من تعرف الفكرة على ذاتها بوصفها روحاً وتنتهى بالتاريخ الكلى مروراً بكليات تاريخية متعددة كالأمة والدولة التى تحقق نواتها فى قلب مفهوم الصيرورة ذاته ؛ وبذلك أمكن النظر إلى مفهوم السلب باعتباره وحدة فريدة جذرها قائم فى الميتافيزيقا وثمارها هى التحققات العينية لهذا المفهوم داخل التاريخ الإنسانى ، أو داخل التاريخ الكلى للروح .

إن هذه العلاقة بين الميتافيزيقا والفيزيقا التى اضطلع مفهوم السلب بتحقيقها هى الكوجيتو ذاته ؛ إذ يحاول إقامة الوحدة أو استعادتها بين الذات والموضوع ، وقد يكون من الممكن الادعاء بأن مفهوم السلب ببعديه الميتافيزيقى والفيزيقى مقولة تفتح الباب للنظر من زاوية جديدة لمشكلة الثنائية التي هيمنت على الفلسفة الغربية منذ ديكارت حتى هوسرل ، ولئن كان الاتجاهان الأساسيان فى الفلسفة الغربية فى حقبتها الحديثة - الاتجاه المثالى والواقعى - قد غلب كل منهما أحد العنصرين على الآخر ، وذلك عندما ألغت المثالية الموضوع لحساب الذات ، بينما أضعفت الواقعية من دور الذات

وجعلته ثانوياً لتعلى بالمقابل من شأن الموضوع ، فإن مفهوم السلب فى الفلسفة الهيجلية – هذه الفلسفة التى أثرت نفسها عندما اعترفت بأن التاريخ جزء ماهوى مقوم فى المفاهيم الفلسفية – يمكن الاعتماد عليه في حل مشكلة الثنائية التى أرقت الوعى الأوروبى ، هذا الوعى الذى وجد نفسه مضطراً لإعادة طرح هذه المشكلة على نفسه ومعالجتها من جديد فى النصف الأول من القرن العشرين حين برزت أزمة العلوم الإنسانية إلى العيان ببعديها الصورى والمادى ، ولربما أيضاً التاريخى والنفسى ، وذلك فى العديد من المحاولات الأصيلة ولاسيما فى دراسة هوسرل الشهيرة (أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترانسندنتالية) ، وما يزال هذا المفهوم حتى اليوم – مفهوم السلب – مدخلاً مناسباً يمكن استعماله فى العديد من الميادين والعلوم فى محاولة للتعرف على مشكلاتها على الأقل إن لم يكن الإسهام فى حل هذه المشكلات حلاً فعلياً .

ومن ذلك يتضح أن للسلب قيمة تاريخية تكشف بوضوح عن قيمته الميتافيزيقية ، وتتجاوزها بالقدر الذى يكون به هذا المفهوم قادراً على ربط الميتافيزيقا بالحياة وتوحيد الفكر بالواقع ، وبما أن السلب مقولة تحمل طبيعة مزدوجة أو متناقضة ؛ كانت مقولة عينية ، ومن هنا تأتى أعظم الصعوبات التى تواجه الفكر وهو منخرط فى تأمل هذه المقولة ، إن الفكر الجدلى لا يحفل إلا بالعينى ، وهو يتنكر لكل ما هو مجرد ، ولذا كان السلب متعيناً من وجهة النظر الجدلية ، وأشد التعينات حيوية وأعظمها ثراء تلك التى تمكن الفكر من نقل تعيناته الذاتية الفكرية الخالصة إلى تعينات تاريخية هى المصدر لكل حياة عينية للفكر ولكل حرية فعلية ؛ لأن المفاهيم الجدلية لا تتكون إلا عبر الصراع والتناقض والازدواج مما يجعل التاريخ بعداً ذاتياً للجدل ، ومما يجعل التعين طبيعة حقيقية لكل ما هو جدلى .

وقد تكون الخاصية الأساسية المميزة لنظرية السلب فى الفلسفة الجدلية هى أنها نظرية للذاتية ، لأن السلب هو الذات ، ومن هنا يكون الجدل قد استجمع كل التراث الغربى الذى جعل من الذات محوراً للعالم من ناحية ، ويكون ، من ناحية أخرى ، قد شكل الركيزة لكل فلسفة – غربية على الأقل – جعلت للذات الصدارة الأولى فى فهمها للعالم ، وقد يصح القول أن هذا التراث ممتد فى خط مستقيم من المثالية الألمانية فى القرن التاسع عشر حتى الفلسفة الفينومينولوجية ، وبالذات حتى كتاب (الأزمة) الذى استكملت فيه الذاتية الأوروبية وعيها بذاتها ومناقشتها للمشكلات المستجدة ، والتى واجهت هذا الوعى فى القرن العشرين كنتيجة لتطور العلوم الطبيعية ومحاولة العلوم

الإنسانية استعارة بعض مناهج هذه العلوم ؛ مما أدى إلى أزمتى الصورية والمادية ، إن المثالية الهيجلية التى نجحت في تحويل ذاتها إلى مثالية تاريخية - بمعنى أنها لا تقرر أن الذات هى حقيقة العالم تقريراً وحسب ، بل هى تكتشف هذه الحقيقة عبر الممارسة ومن خلال الاحتكاك بالآخرية بأوسع معانيها - قد اتخذت لنفسها ركيزة أساسية من مفهوم السلب ، ولذا يتطلع هذا البحث إلى قراءة هذه الفلسفة بأكملها ابتداء من هذا المفهوم دون الاكتفاء بعرضه وتحليله ونقده ، بل المضى إلى محاولة قراءة هذه الفلسفة قراءة سلبية استناداً على نصوصها ذاتها ، وبصرف النظر عن نوايا هيجل ذاته ؛ فالفيلسوف بشر يحيا فى الزمان والمكان ، وله نوازعه ومطامعه وأهواؤه حتى إنه قد يبعد بفلسفته أحياناً عن مراميها الحقيقية ، ومن المحتمل جداً أن يكون هيجل شخص تقدمي من حيث المذهب الفلسفي والعقيدة السياسية ، ومن المحتمل أيضاً أن يكون رجعياً من حيث هو مواطن يشارك المجتمع البرجوازى مصيره من خلال مشاركته فى بناء الدولة من خلال عضويته فى المجتمع المدنى ومن خلال كونه رباً لأسرة ، ولكن النصوص التى دبجها ببراعة يظل بوسع المحلل - إذا هو أجاد استنطاقها - أن يقف فيها على حقيقة أساسية ، وهى أن هذا المذهب سلبى فى حقيقته ، وأن الفقرات الختامية فى (فلسفة الحق) هى أضعف إلى حد بعيد من تلك القوة الهدامة للفكرة أو للذاتية التى يعرضها علينا هيجل فى الفقرات الختامية من (ظاهريات الروح) و (علم المنطق) ، وحتى (المنطق الصغير) - الجزء الأول من موسوعة العلوم الفلسفية - ينتهى بفقرة تمجد بشكل ضمنى المتعة والفن واللعب بصورة تهزأ تماماً من سلطان كل دولة رجعية كالدولة البروسية ، ودلالة هذا التمجيد للعب تؤكد قوة السلب وفعاليته ولا تتنكر له أبداً ، فاللعب هو نشاط للذات تستمتع فيه الذات بذاتها فى صميم آخرية الآخر لكى تهتدى إلى ذاتها فيه ، هذا الذهاب إلى الآخر وتلك العودة منه إلى الذات هى تأكيد لسلبية السلب أو للطابع اللامتناهى والإيجابى للذات ، ودلالة هذه العودة إلى الذات وتخطى الآخرية - وهذا هو سلب السلب - هو انتصار الفكرة على كل تخارج وتجاوزها لكل آخرية ، ولئن لم تكن الدولة فى النسق الهيجلى إلا ضرباً من الآخرية تهتدى الذات فيها إلى ذاتها وتتجاوزها إلى عالم الروح المطلق ، فإن سلبية الذات أو إيجابها اللامتناهى يظل محتفظاً بقوته السلبية دون أن يفقد منها أى جزء لمصلحة أى طرف كائناً ما كان ؛ وعليه تختتم هذه الفلسفة بنزعة سالبة مثلما ابتدأت بها ، وفى هذا المجال لا يضعف من هذا المذهب سلوك هيجل ولا ممارسته التى قد يمكن وصفها فى كثير من الأحيان بأنها مناقضة لمذهبه .

وعلى الرغم من صحة هذا التفسير السالب للفلسفة الهيجلية ، فإن هذه الفلسفة لم تنجز كل وعودها ، وإن لم تكن قد أخلفت وعودها دومًا ؛ ذلك أن سلبية الفكرة – كما صورها الجدل – لم تتمكن من السير فى هذا الطريق السالب حتى نهاية المطاف . لقد أظهرت (التحققات العينية للسلب) – وهى المنطقة التى امتحنا فيها قدرة الكوجيتو على التوحيد بين الميتافيزيقا والفيزيقا – أن (الفكرة) لم تستطع النفاذ إلى صميم موضوعها ، ومن ثم الارتقاء به إلى مستوى ذاتها . لقد ظلت الغربة متبادلة بين الذات والموضوع ، لأن الموضوع ظل آخرية تأبى الإذعان لمقتضيات الفكرة أو الذات ، لقد ظل الفكر محتفظًا بمثله وبأفكاره ، بينما ظل الموضوع صلبًا عنيدًا يعكس غربة وشقاء إنسانيًا لا حدود له . وبما أن حقيقة الموضوع مستمدة من حقيقة الذات أو من نشاطها ، لم يكن بد من النظر إلى قصور الموضوع عن مستوى الفكرة وعقلانيتها على أنه قصور للذاتية أو للفكرة التى لم تستطع ترجمة ذاتها فى الواقع إلى موضوعات تعكس ما فى الفكرة ذاتها من عقلانية ومن خضوع لمتطلبات الفكر ومقتضياته . لقد ظلت الفجوة واسعة بين الذات وموضوعها ، ومن ثم كان من الضرورى تأمل هذه الفجوة للوقوف على طبيعتها تمهيداً لبذل محاولة جديدة ترمى إلى تجاوز هذا الفارق أو هذه الثغرة بين الذات والموضوع ومن هذا التأمل ولدت فكرة اليوتوبيا .

وأما اليوتوبيا ، من حيث هى (اللامكان) ، أو (المكان السعيد) ، فقد ولدت هنا فى قلب الفجوة التى تفصل بين الذات وموضوعها . إن الذات تريد موضوعها على نحو ما ، إنها تريده محققًا لمقتضياتها ولتصوراتها ، وهذه المقتضيات والتصورات هى معايير مثالية تتطلع الذات إلى إنتاجها فى الواقع على هيئة موضوع ناجز تتعرف فيه على ذاتها . ولما كان الموضوع يأبى – لأسباب كثيرة – أن يكون صورة للذات ، فإن صورة الموضوع ، والتى هى جملة المثل والمعايير التى تحاول الذات فرضها على ذاتها بتوسط الموضوع هى ذاتها الشكل المفضل للموضوع من وجهة نظر الذات . ولما لم تكن الذات قادرة على الارتقاء بذاتها إلى مستوى دعاواها ، كان مفهوم اليوتوبيا أو اللامكان هو المعبر الحقيقى عن إخفاق الذات أو عجزها عن إنتاج صورتها المثلى وتحقيقها فى الواقع تحقيقًا فعليًا ، فاليوتوبيا إذن هى الصورة السلبية للذات ، متجسدة فى موضوع مرغوب فيه هو بطبيعته لا موضوع لأنه ليس إلا الذات ، وقد أخفقت فى اللحاق بذاتها . وعليه فقد حاول الفكر هنا دراسة السلب مرة أخرى من وجهة نظر الموضوع بعد أن قام من قبل بدراسته من وجهة نظر الذات .

وإذا كان البحث فى نظرية السلب قد بين أن السلب ذات ، بينما انتهى البحث فى اليوتوبيا أو الموضوع إلى أنها ليست سوى صورة للذات أو تتمة للسلب ، فقد كانت

الخاتمة التى لابد من الانتهاء إليها هى اعتبار الحركة الجدلية للفكر حركة صحيحة للسلب . فالذات هى سلب أول ، واليوتوبيا هى سلب ثان ، والعودة إلى السلب ، من خلال مستوى للتحقق يتم بلوغه بفضل التفاعل بين السلبيين هو سلب السلب . فإذا كان السلب يؤدى إلى اليوتوبيا ، فإن اليوتوبيا بدورها تؤدى إلى السلب ، والمستوى الجديد الذى يتحصل عن التفاعل بينهما هو ذات جديدة أو إيجاب لامتناه يتفجر منه سلب جديد وهكذا إلى ما لا نهاية . وهذا يعنى أن التطور التاريخى مفتوح ، وأن المستقبل حقيقة واقعة ، وأن الزمان يسير فى خط مستقيم جوهره التقدم حتى وإن بدا أنه يسير فى بعض الأحيان وفقًا لدوائر أو أنساق بعينها . على أنه لا يصح النظر إلى هذه الدوائر أو الأنساق إلا على أنها قطاعات من الزمن التاريخى وليس الزمن ذاته .

وأما أهمية هذا البحث والأسباب التى دفعت بى إلى دراسته ، فترجع إلى أمور عديدة قد لا يسهل حصرها . وليس هناك من ينازع بكل تأكيد فى أهمية مشكلة السلب فى تاريخ الفلسفة من الوجهتين المنطقية والتاريخية ، وهذه الأهمية وحدها كافية لتبرير انتقال الباحث لسنوات عديدة يتناول مشكلة السلب فى مختلف جوانبها . ولما كان السلب يشير إلى تهديم كل ما هو قائم ، وإلى تحطيم نظام الحياة السائد ، وإلى تخريب البقايا المتهدمة لكل ما يعوق التقدم – وبذلك تضاف للسلب أهمية سياسية وتاريخية إلى جانب أهمية الميتافيزيقية المؤكدة – ولما كانت حياة العرب منذ ألف عام يجب أن لا تستمر على ما هى عليه ، بعد ما توقف الإبداع لدى أمتنا وساد الاتباع والتقليد ، وانتشرت الخرافة واضطهدت الحريات وانتشر الظلم وعم الفساد وعاش العقل فى محنة وتحول المفكر إلى شخص تخشاه السلطة فتحاول إخضاعه بالوعد والوعيد ، كان السلب من حيث هو دال على معانى التحرر ورفض التبعية – أمراً تمس الحاجة إليه بالنسبة للتفكير العربى المعاصر لعله يقف على طريقة جديدة فى التفكير والممارسة تسمح له بإسراع الخطى على درب قلب الواقع وبناء مستقبل جديد .

وأما أهمية اليوتوبيا ، فمستمدة من أهمية السلب ، إنها الصورة السلبية للسلب إن جاز القول . ومن هنا فكل تفكير سالب لابد أن تكون له اليوتوبيا التى تخصه . إن السلب لا يستطيع أن يصل إلى موضوعه مباشرة ، واليوتوبيا – من حيث هى مجموع المعايير أو المثل العليا – هى العلة الغائية التي يستهدفها السلب والتى يسترشد بها فى طريقه إلى غايته . ولذا لم تكن اليوتوبيا بأقل أهمية من السلب بالنسبة للفكر العربى المعاصر .

إن العرض السابق لفكرة هذا البحث حتم انقسامه إلى قسمين أساسيين : الباب الأول (من السلب إلى اليوتوبيا) وقد انقسم إلى أربعة فصول [1] : أولها (تطور مفهوم السلب قبل هيجل) ، وقد تكون من أربعة أقسام أساسية ، انصب أولها على بيان الطريقة الراهنة فى دراسة السلب وبين العلاقة بين السلب والوقائع الموجبة من جهة ، ثم انتقل إلى بيان علاقة الوقائع السالبة بالسلب من جهة أخرى . وأما القسم الثانى من هذا الفصل ، فقد تم تخصيصه لتحليل مفهوم الروح فى فلسفة هيجل بقصد الكشف عن أهمية مفهوم السلب فى هذه الفلسفة من ناحية ، ولتحديد أهمية الروح فى هذا النسق الفلسفى لأن الروح هو نقطة الابتداء ونقطة الانتهاء فيه . ومن ذلك تفرع البحث فى السلب إلى تيارين أساسيين هما انعكاس لطبيعة النشاط السلبى للروح وهما : التيار الإبستمولوجى الذى شغل القسم الثالث من هذا الفصل ، والذى كشف عن أن المعنى الإبستمولوجى للسلب يشير إلى قدرة الذهن على تكوين أفكاره عن الواقع دون أن يستطيع الانتقال إلى توحيد هذه الأفكار أو هذه المعرفة إلى واقع وهو ما سيضطلع به القسم التالى من هذا الفصل . وفى التيار الإبستمولوجى تم بسط جملة الأفكار السالبة لدى ممثلى هذا التيار فى تاريخ الفلسفة وهم : بارميندس ، وزينون ، وبروتاغوراس ، وغورغياس ، وسقراط ، والريبية ، وكانط ، وفشته . وفى القسم الرابع من هذا الفصل انصرف الاهتمام إلى تحديد المعنى الأنطولوجى للسلب ، والذى يتلخص فى أن الذات العارفة توحد بين معرفتها والوجود ، أو بين ذاتها موضوعها فتستحيل أفكارها الذاتية إلى حقيقة للوجود ذاته ، وقد تم عرض تطور هذا المعنى الأنطولوجى لدى كل من : هرقليطس ، وأفلاطون ، وأرسطو ، واسبينوزا ، وشلنج ، وذيل الفصل أخيراً بخاتمة أبانت أن هيجل قد جمع فى مذهبه بين هذين التيارين فى تصوره للسلب . ومن هنا تم تخصيص الفصل الثانى لتعقب المعنى الإبستمولوجى للسلب فى فلسفة هيجل ، بينما تم تخصيص الفصل الثالث لتعقب المعنى الأنطولوجى للسلب فى هذه الفلسفة .

وفيما يتصل بالفصل الثانى ، فقد انقسم إلى ثمانية أقسام أساسية ، اضطلعت الأقسام الأربعة الأولى منها – وهى : مدخل ، وبناء الظاهريات والغاية منها العلم والإعداد له ، والعلم ، والمطلق ليس جوهراً فحسب بل هو ذات أيضاً – بتحديد موقع كتاب (الظاهريات) فى تاريخ الفلسفة بعامة وداخل النسق الهيجلى بخاصة ، وبينت أن هذا الكتاب ذو قيمة تربوية للوعى إذا تم فيه الكشف عن جملة العمليات التى سار

---

(١) تم حذف عنوان الباب الأول والفصل الأول من هذه الطبعة والإبقاء فقط على الفصول الثلاثة الثانى والثالث والرابع وإعادة ترقيمها الأول والثانى والثالث .

الوعى وفقًا لها فى تحصيله للمعرفة عن ذاته وعن عالمه . وقد تركزت هذه المعرفة كلها فى حقيقة جوهرية واحدة وهى أن الذات هى حقيقة العالم ، ولذا لم يكن المطلق جوهراً فحسب بل كان ذاتًا أيضًا . ومن هنا اضطلع القسم الخامس من هذا الفصل بتحليل الذاتية وبالكشف عن أن الأنا هو جوهر السلب ، وذلك من خلال ثلاث عمليات أساسية للذهن : أولها التوحيد بين حركة السلب وبين حركة الذهن أو حركة الأنا على وجه العموم ، وثانيها أن هذه الطبيعة السلبية للأنا تنعكس فى مسار الوعى نفسه الذى ينتقل من سلب إلى سلب دون أن ينتهى إلى أى شكل أن ينكر الإيجاب وكأن البطلان هو حقيقة كل الأشكال التى يجتازها فى عين الوقت الذى لا ينفصل فيه هذا البطلان عن إيجاب هذه الأشكال ، ولا يلبث كل شكل أن ينكر ما فى الشكل السابق عليه من إيجاب لينتهى من ذلك إلى سلب جديد . وهكذا إلى أن يمر الوعى بأشكاله التى اجتازها وهو يكتسب خبرته بذاته وبعالمه إلى أن يتحد بموضوعه ويتم نسخه من حيث هو ذات مستقلة ويتم وضعه داخل الموضوع ، أو هو بالأحرى يتحول إلى جزء مقوم فى البناء الأنطولوجى للسلب عندما تكتشف الذات أنها هى حقيقة الموضوع . وثالثها هو أن حقيقة هذه الطبيعة السلبية للوعى يمكن الوقوف من خلال تحليلها على طبيعة خبرة الوعى بذاته من ناحية ، وعلى طبيعة معرفته بذاته وبموضوعاته من ناحية أخرى . وأما القسم السادس من هذا الفصل ، فقد انشغل بتطبيق الحقائق النظرية التى تحصلت للوعى عن السلب على الوعى ذاته . ومن هنا قام الوعى بنوع من الاستبطان ، أو بضرب من ملاحظة الذات ، كشف من خلاله عن تطور حركة السلب المرافقة لتقدم معرفة الوعى بذاته ووعيه بعالمه . وهكذا اضطر السلب الوعى إلى تعديل نفسه وتحويرها باستمرار فى اتجاه اكتساب المزيد فى الوعى بذاته وبعالمه . لقد بدأ الوعى ساذجًا بسيطًا (يقينيًا حسيًا) لم يلبث السلب أن اضطره إلى الترقى بذاته إلى مستوى (الإدراك الحسى) ، وأخيراً انتقل إلى حالة (الفهم) التى وضعت الوعى على أبواب مرحلة جديدة اقترب فيها من التيقن بأن الكليات الفائقة للحس – الكليات المعبرة عن مفهوم القوة – ما هى فى الحقيقة إلا ذاته . وعندما تيقن (الفهم) من هذه الحقيقة استحال من (وعى مباشر) إلى (وعى بالذات) . وعند هذا الحد من تطوره تحول التناقض والصراع والنزاع من كونه تناقضًا بين الوعى وعالمه إلى كونه تناقضًا يمزق الوعى الذاتى ذاته ، وقد تجلى هذا التناقض الأليم الذى مزق الوعى الذاتى من خلال مفهومين أساسيين : أولهما أن الوعى الذاتى فى حقيقته لا يتعرف على ذاته إلا فى (الحياة الكلية) وفى (الرغبة) التى تربطه بهذه الحياة بتوسط الآخر . وثانيهما أن الوعى الذاتى ينقسم على ذاته حين يقف على أن الآخر قوة تهدد مصيره بالفناء والزوال

ما لم يمض فى المواجهة مع هذا الآخر حتى أقصى حد لها ، وهو الحياة والموت . هذا (الازدواج للوعى الذاتى) هو الصراع الذى ينشب بين البشر ، والذى يخرج بعض الناس منه أحراراً ، لأنهم مضوا فى الشوط إلى نهايته ، بينما يخرج بعضهم الآخر عبيداً مسترقين لأنهم جزعوا من المخاطرة بالحياة خشية الموت فلم يكن بد لهم من أن يقعوا فى ربقة العبودية ، ليحفظ عليهم السيد حياتهم . ولكن تحرر جميع البشر خطوة آتية عندما يستعيد العبد حريته بتوسط الطبيعة بينه وبين السيد ، بينما يقع السيد عبداً لعبده نتيجة لاعتماد السيد على عبده فى تجهيز الطبيعة له كى يستهلكها . وهذه المصالحة أو هذا التناقض تدفع بالوعى خطوة إلى الإمام ، أى إلى الارتقاء بذاته إلى مستوى (العقل) حين يكتشف الوعى أنه ليس فى تناقض مع العالم فحسب ولكنه فى حالة وفاق معه أيضاً ، وهذه هى البذرة الأولى لوحدة المتناقضات وصراعها فى الجدل الهيجلى ، وما يثبته تطور الوعى من خلال العقل هو أن العقل (مقولة) ، أى هو الذات القائمة من وراء الوجود ، أو هو النفس القائمة من وراء الموضوع . وهنا يتم اكتشاف المثالية على اعتبار أنها التعبير التاريخى عن كون الذات هى حقيقة الموضوع . ويتطور (العقل) من كونه عقلاً يلاحظ المعطى فيصفه ويصنفه ثم يقنن له وهذا هو العقل النظرى . غير أن العقل لا يقنع بهذه الوظيفة السلبية من خلال كونه عقلاً ملاحظًا أو نظريًا فيتحول إلى (عقل عملى) يستهدف الارتقاء بالعالم أو بالموضوع إلى مستوى ذاته أو جعل العالم مرآة لمعاييره . وعند هذا الحد من تطور الوعى يتحقق للسلب قفزة كبرى فى القسمين السابع والثامن من هذا الفصل عندما يستحيل العقل فى أولهما - أو جملة الأشكال الإبستمولوجية السابقة - إلى روح ، أى إلى تاريخ ، تاريخ الأمة على إطلاقها ، حتى وإن كانت الظاهريات معنية فقط بتعقب حياة الوعى الأوربى ، ولذا فإن الجدل يكشف عن تطور الروح من الأمة اليونانية إلى الأمة الرومانية إلى المجتمع الإقطاعى فى العصور الوسطى ، ومن ذلك يتم الانتقال إلى تحليل الثورة الفرنسية التى أخفقت فى تحقيق مهمة العقل ، وهنا تتحقق قفزة جديدة للسلب إذ ينتقل النشاط السالب للوعى إلى التحول إلى أشكال مطلقة للروح من خلال الفن والدين والفلسفة بعد أن كان من قبل قد تحول إلى أشكال للعالم . وفى نهاية القسم الثامن يتم استجماع تحليلات السلب كلها فى قضية واحدة هى : (الذات هى الموضوع) ، وبذا يتم التحول من التحليل الإبستمولوجى للسلب إلى التحليل الأنطولوجى له أيضًا وهو موضوع الفصل التالى .

وأما الفصل الثالث ، فيتناول الحركة الأنطولوجية للواقع باعتبارها هى ذاتها الحركة السالبة للذهن متحدة بموضوعها بحيث لا يكون ثمة فارق بين هذه الحركة وموضوعها . فالتوحيد بين الصورة والمضمون ، أو بين الذات والموضوع هو عماد الحقيقة الأنطولوجية للواقع ، وقد تكون هذا الفصل من أربعة أقسام أساسية : أولها مدخل أوجزت فيه الفكرة الأساسية لما سيتم تحقيقه فيما بعد ، وثانيها الطابع المتناقض للواقع ، وقد تم الكشف فى هذا الموضع عن أن الواقع مؤلف من مجموعة من القوى المتناقضة وأن التقابل والتضاد فيما بين هذه القوى هو الذى ينتج الهوية المستقرة نسبياً للواقع . وثالثها الغائية ، وقد أظهر التحليل هنا أن البناء المتناقض للواقع يتحرك دوما فى اتجاه غاية هى منه بمنزلة الذات ، فالتقابل بين القوى الأنطولوجية لا يستمد معناه إلا من العلة الغائية التى تتحرك قواه نحوها بضرب من الشوق إلى استرداد الذات أو امتلاكها . وفى رابعها الفكرة ، ثم الكشف عن أن الحقيقة الأنطولوجية للواقع هى الفكرة ذاتها ، وأن حقيقة الفكرة هى الذات ، وقد اقتضى الشرح المفصل لهذه الحقيقة التمييز فى الفكرة ذاتها بين منهج ومضمون ، وأما المنهج ، فقد تم بادئ ذى بدء وصف حركته التى تبتدئ (بالقضية) وتنتقل منها إلى (النقيض) وتختتم الحركة (بالتركيب) على أن حركة المنهج هذه قد تبين أنها تطبق نفسها على المضمون ، أو هى توحد ذاتها مع المضمون من خلال (الرفع والوضع) . وهو يشير إلى أن التقابل بين الأضداد ليس من شأنه أن يلغيها تماماً ، بل أن التركيب بين الأضداد يقوم بالاحتفاظ بجانب من مضمون الضد القديم ورفع جانب آخر لم يعد حيًا فى عين الوقت الذى يضع فيه الجديد فى قلب هذا المضمون الذى تم استبقاؤه هذا الفعل المزدوج والمتناقض هو ما يسمى (بالرفع والوضع) Aufhebung وبه تكون حركة المنهج قد بلغت نهايتها ، وعندئذ يتحول المنهج إلى مضمون ، لأن المضمون ما هو إلا المنهج وقد وضع ذاته بذاته فخرج له بذلك من جوفه مضمونه الذاتى . وأما المضمون فهو المنهج ذاته وقد استحال من ذات صورية أو شبه صورية إلى ذات حية تترجم عن وجودها من خلال مجموعة محددة من القوى الأنطولوجية هى المقولات ، فالمضمون هو المقولات على وجه الدقة . وهنا كان من الضرورى بسط الوسائط التى تربط بين المنهج والمضمون ، وهو ما يسمح للذهن للوقوف على أن للمقولات طابعاً أنطولوجياً موضوعياً وليس ذاتياً فحسب . وهذا ما يسمح بالانتقال من المضمون فى شموله إلى تخصيص المفاصل الداخلية وتحديد المناطق الجوهرية التى يتكون منها وهى (الوجود والماهية والمفهوم) الذى يبلغ ذروة تحققه عندما يستحيل من كونه وحدة (للوجود والماهية) إلى كونه (وحدة للفكر والواقع) وهذه هى (الفكرة) التى ما هى إلا الذات وقد عادت إلى ذاتها بوصفها قمة للتطور الأنطولوجى المنطقى .

ويتناول الفصل الرابع (التحققات العينية للسلب) مصير هذه الذات التي ظهر أنها قمة للتطور الأنطولوجي . وأول ما يجب عليها فعله هو أن تكتسب مضموناً يثبت لها الوجود الواقعي من جديد ، ولذا تضع نفسها في الخارج ، أي تغترب عن نفسها فتستحيل إلى طبيعة . ولكن هذا التخارج لا يلبي حاجة الذات إلى ذاتها فترتد منه إلى ذاتها من جديد فتكشف بذلك عن طابعها الروحي الخصب إذ تستحيل إلى ذات حرة بعد ما قهرت تخارجها الأول في الطبيعة ، وهنا تجد أنه لابد لها من الشروع في سلسلة من النشاطات الروحية التي تكشف لها عن نفسها بوصفها روحاً ، وما هذه الروح إلا الفكرة ذاتها وهي تحقق ذاتها في التاريخ ، ولذا كان من الضروري البدء بتحديد طبيعة الروح (الروح الذاتي والروح الموضوعي والروح المطلق) والروح ، وإن كان يقبع مختفياً في الخلف ، فإن كل التطورات التاريخية في هذا المستوى من التحققات تجري لحسابه . وما يقوم بهذا النشاط ، الذي ينحصر جوهره في الاغتراب والوساطة ، هو (الفكرة) ، وهنا يمكن القول : أن التحققات العينية للسلب هي حياة الفكرة وهي تحاول أن تتعرف على ذاتها في التاريخ . ولما كان جوهر الحركة الجدلية يقوم في الوساطة ، لم يكن بوسع الفكرة أن تهتدي إلى ذاتها مباشرة ، أو أن تحقق تطابقها مع ذاتها دون أن تكابد الاغتراب في الآخرية وأما الوسيط الذي يربط بين الفكرة وتحققاتها ، فهو الحرية ، بينما الحرية لا تكون ممكنة ولا معقولة إلا إذا كان التغير ممكناً أو الصيرورة بشكل أمثل ، والتغير ينتقل من كونه – تطوراً – للعضوية إلى كونه تقدماً تاريخياً – التقدم – إلى كونه قدرة تجدد القائم وتبعث الحياة في القديم ولو إلى حين ، تمهيداً لتجاوزه إلى ما هو معاصر ، وهذا هو (التجدد) وهذه المعاني التاريخية للصيرورة لا تجد تحققها إلا داخل الأمم والدول . وجملة هذه الحركة التاريخية للفكرة المعبرة عن حقيقة الروح يتم رسمها في ختام هذا الفصل في (التاريخ العالمي أو التاريخ الكلي) ، الذي يقرر الجدل بمقتضاه أن الفكرة قد اهتدت إلى ذاتها ، وأن الذات والموضوع قد تطابقا وأن العالم أصبح عالماً معقولاً . وهنا تنتهي مرحلة بأكملها هي مرحلة تفسير العالم بالعقل ، وهو التفسير الذي يعني بالدرجة الأولى أن الإنسان أصبح قادراً على أن يكون مسؤولاً مسؤولية تامة عن عالمه لأن الحقيقة أصبحت فيه حقيقة إنسانية . ومع ذلك فإن الخبرة تثبت أنه ما زال هناك ضرب من الانفصال بين الذات والموضوع ، أو أن الموضوع لم يتم الارتقاء به إلى مستوى الذات وهذا النوع من الغربة المتبادلة لا يدحض العقلانية بقدر ما يكشف عن أن الذات أصبحت تلتمس ذاتها في موضوع آخر . فإذا كانت الذات قد تطلعت إلى تعقيل العالم من خلال الجدل فإنها تتطلع الآن إلى تحقيق سعادتها مستخدمة كل القوى التي

أتاحها العقل للسيطرة على موضوعها وإكراهه على منحها ما تنشده من سعادة ، وهنا تتغير حركة الفكر ، فبعد أن كانت الحركة الأولى للفكر تنطلق (من السلب إلى اليوتوبيا) ، فإن السعادة هنا ، وهى ما تدل عليه اليوتوبيا ، ترغم الفكر على أن يتحرك معاكسة لحركته الأولى منطلقًا (من اليوتوبيا إلى السلب) ، وهذا هو موضوع الباب الثانى .

وأما الباب الثانى (من اليوتوبيا إلى السلب) ، فيتكون من أربعة فصول [1] :

الفصل الأول (تطور مفهوم اليوتوبيا قبل ماركيوز) ويتكون من مدخل يتم فيه تحقيق الانتقال إلى اليوتوبيا . ومن ثلاث نقاط ، يتم فى الأولى تحديد طبيعة اليوتوبيا ، وفى الثانية يصاغ معيار دقيق للتمييز بين ما هو يوتوبى وما هو غير يوتوبى ، وفى الثالثة يتم الوقوف على بعض الفروق الجوهرية بين اليوتوبيات الكلاسيكية والحديثة ، فبينما كان المثل الأعلى فى اليوتوبيات الكلاسيكية فكرة فائقة للحس ، فإنه فى اليوتوبيات الحديثة هدف أو معيار للتغير الاجتماعى ، وبينما كانت اليوتوبيات الكلاسيكية هرمية بجملتها ، نزعت الحديثة منها إلى تحقيق المساواة بين مواطنيها ، وبينما كانت اليوتوبيات الكلاسيكية زاهدة ، بسبب ندرة الموارد فيها ، فإن الوفرة التى تحققت فى العالم الحديث بعد الثورة الصناعية ، جعلت اليوتوبيات الحديثة تميل إلى إشباع الرغبات بلا حدود إلا ما ندر منها ، وفى خاتمة هذا الفصل ، تم الكشف عن أن هناك أسسًا مشتركة لليوتوبيا لا تختلف عن الأسس التى قام عليها السلب ، وهى الأسس الإبستمولوجية والأسس الأنطولوجية ، وكانا موضوعين للفصل السادس والسابع على التعاقب ، فى حين تم تخصيص الفصل الثامن للكشف عن التحققات العينية لليوتوبيا .

ويتكون الفصل السادس بدوره من مدخل وثلاث نقاط : اضطلع المدخل بتحديد معنى الأساس الإبستمولوجى لليوتوبيا وهو الخيال بمعناه العام ، بينما اضطلعت النقطة الأولى (المخيلة) بتقديم مزيد من التحديد لما يقصد بالإبستمولوجى عندما يكون البحث منصبًا على اليوتوبيا ، فى حين أن النقطة الثالثة (إمكان الحضارة الجديدة) قد أوضحت أن حرية المخيلة ، دون سائر الملكات العقلية الأخرى للإنسان ، تسمح بتصور إمكان قيام حضارة جديدة غير قمعية تتحقق فيها حرية الغرائز للإنسان ، وأخيرًا اضطلعت النقطة الرابعة (المجال الاستطيقى) بتحديد الطابع المميز لهذه الحضارة

---

(١) تم حذف الباب الثانى كله بفصوله الأربعة من هذه الطبعة .

الممكنة ، وهو طابع غريزي جوهره تحرير الغرائز ، وبخاصة غرائز الحياة وعلى رأسها غريزة الجنس . وفى الخاتمة تمت مراجعة المعنى الدقيق للأساس الإبستمولوجي لليوتوبيا الذى كشف عن أنه لا ينفصل عن الأساس الأنطولوجي لها وهو موضوع الفصل التالى .

ويتكون الفصل السابع من مدخل وخمس نقاط ، ويضطلع المدخل بتحقيق الترابط بين المخيلة – وهى الأساس الإبستمولوجى لليوتوبيا – وبين بنية غريزية جديدة للإنسان هى ذاتها الأساس الأنطولوجى لليوتوبيا ، ومجموع النقاط اللاحقة تمثل نوعًا من الفض والتحقيق والشرح لهذه البنية الغريزية المقترحة . ففى (نمط الوجود اللاقمعى) – النقطة الأولى – يتم رسم حدود للبنية الغريزية بحيث تتحول إلى كيان ويتناقض القمع بطبيعته ذاتها ، بينما تضطلع النقطة الثانية (التصعيد اللاقمعى) بالبرهنة على أن هذه البنية الغريزية المقترحة تستطيع الحفاظ على الحضارة لأنها تتقبل نوعًا من التصعيد ستكون الظروف الجديدة التى أوجدتها التكنولوجيا الحديثة قادرة على جعله تصعيدًا غير قمعى . وهذا (التصعيد اللاقمعى) يتعارض بطبيعته مع (مبدأ الواقع عند فرويد) – النقطة الثالثة – التى ينجز الفكر فيها رسم مبدأ الواقع الراهن الذى يهيمن على الحضارة القائمة ويجعلها حضارة قمعية . ومن هنا جاءت النقطة الرابعة (القمع الزائد هو حقيقة مبدأ الواقع الراهن) لتكشف عن أن حقيقة مبدأ الواقع الذى صاغه فرويد ، بعد استقرائه لتاريخ الإنسان ، تقوم كل ماهيته فى هذا القمع الزائد أو المبالغ فيه . وكان من الجوهرى أن تناقش النقطة الخامسة (رفع مبدأ الواقع : إمكان ذلك) مدى قدرة الإنسان على تخطى المبدأ القمعى الراهن للحضارة والخروج منه إلى مبدأ يحفظ الحضارة ويكون غير قمعى فى الوقت نفسه ، أو يصون الحضارة دون أن يكلف الإنسان إلا تحمل الحد الأدنى من القمع . وفى الخاتمة ، أظهر التحليل أن هذه البنية الغريزية أو الأنطولوجية المقترحة للإنسان لابد أن يتم امتحان صدقها وإمكانها فى مجموعة من التحققات اليوتوبية داخل الحضارة القائمة ذاتها وهذا هو موضوع الفصل التالى .

وأما الفصل الثامن (اليوتوبيا وتحققاتها العينية) ، فيتكون من مدخل وثلاث نقاط ، اضطلع المدخل بتحديد طبيعة القوى التى عليها يقع عبء التحقيق الجزئى أو الكلى لليوتوبيا ، بينما برهنت النقطة الأولى – إمكان اليوتوبيا – على أن هذه القوى تنشد ممكنًا فى حدود المنطق الذى تمت صياغته فى الفصلين السابقين . أما النقطة الثانية – الحساسية الجديدة – فقد كشفت عن بعض التجليات التى تسفر عنها بعض التحققات

الجزئية لليوتوبيا فى العلم والفن والأدب ، بينما انصبت النقطة الثالثة – قوى التحرير – على تحديد القوى الفاعلة فى إنتاج التحققات العينية لليوتوبيا بعد ما أصبحت الطبقة العاملة فى العالم الرأسمالى مندمجة فى نظام هذه الطبقة ، مما حتم ولادة قوى جديدة يقع على كاهلها عبء تحقيق اليوتوبيا أو الثورة ، وهذه القوى هى الطلاب والملونون والمنبوذون والزنوج فى المجتمع الرأسمالى ، بينما هى فى العالم المتخلف تتألف من جبهات التحرير الوطنية ومن القوى المتحالفة معها . وفى خاتمة هذا الفصل تم استجماع التحليلات السابقة وتبين منها أن اليوتوبيا ما هى إلا شكل من أشكال السلب أو هى أحد أشكاله التاريخية الممكنة . فإذا كانت الحركة الأولى (من السلب إلى اليوتوبيا) هى السلب الأول ، فإن الحركة الثانية (من اليوتوبيا إلى السلب) هى سلب ثان أو سلب للسلب .

وأخيراً ذيلت الرسالة بخاتمة اضطلعت برسم حركة الفكر الضمنية داخل مراحل الرسالة بأكملها ، وخرجت من ذلك إلى محاولة تطبيق مفاهيم السلب واليوتوبيا على مشكلاتنا الوطنية والقومية وانتهت من ذلك إلى محاولة تلمس إمكان إنتاج شكل حضارى جديد ومضمون حضارى جديد للعالم المتخلف . ومن المؤكد أن هذه المحاولة الأخيرة لم تبلغ تمام نضجها ، بل هى مجرد نقطة أثيرت هنا تصلح لأن تكون نقطة ابتداء لأبحاث جديدة (١) .

---

(١) لدواعى النشر تم اختصار الرسالة إلى الفصول الثانى والثالث والرابع فقط من الباب الأول بعد حذف الفصل الأول منه وحذف الباب الثانى كله بفصوله الأربعة حتى يُصبح الموضوع فقط مفهوم السلب عند هيجل دون فصل تمهيدى عن مفهوم السلب قبل هيجل ودون مقارنته بماركيوز . ويمكن نشر المحذوف فى كتابين آخرين صغيرين الأول عن تطور مفهوم السلب قبل هيجل ، والثانى عن مفهوم اليوتوبيا عند ماركوز .

الفصل الأول

الأسس الابستمولوجية للسلب

١ - مدخل :

شاعت فى اللغة العربية ترجمة كلمة epistimology بـ (نظرية المعرفة) بمعنى إمكان المعرفة فضلا عن مجموع الأدوات والوسائل التى نحكم بموجبها بالمقدرة على المعرفة من عدمها ، وعلى صواب المعرفة من خطئها . وهو ما يلخصونه بقولهم : « فعل الذات العارفة فى إدراك موضوع وتعريفه بحيث لا يبقى فيه أى غموض أو التباس [١] ، أو كقولهم : « ثمرة التقابل والاتصال بين ذات مدركة وموضوع مدرك » [٢] ومن المؤكد أن هذا المعنى بعيد كل البعد عن أن ينطبق على مال تعنية الكلمة عند هيجل . بل يصعب العثور على معنى مطابق لاستخدامه لها حتى فى أصولها الأوربية . إذ هى تدل فى أحد معانيها على « فلسفة العلوم ، ولكن بمعنى أكثر دقة ينأى بها عن أن تكون - بصورة مطردة - دراسة للمناهج العلمية التى هى موضوع لعلم المناهج ، وتشكل جزءا من علم المنطق ... وهى بصفة جوهرية دراسة ونقد للمبادىء والفروض ونتائج العلوم المختلفة المعدة لتقدير أصولها المنطقية - لا السيكولوجية - وقيمتها ومحتواها الموضوعى [٣] . والابستمولوجيا هى أبعد ما تكون عن ذلك عند هيجل ، لأنها ابستمولوجيا للوعى بالدرجة الأولى ، أو للروح فى نشاطه الحى عبر التاريخ فى (الظاهريات) ، وفى بنائها الخالص أو (فى ذاتها) فى (علم المنطق) على سبيل المثال . بينما هى فى الأعمال اللاحقة على (علم المنطق) عودة إلى معناها الفينومينولوجى الذى لا يتكشف إلا فى التاريخ ، وهو ما نلتقى به فى (فلسفة التاريخ) ، أو محاضراته عن (الفن) و (الدين) مثلا .

والواقع أن الموقف الوصفى فى (الظاهريات) يبعد بها عن أن تكون جهدا

---

(١) مراد وهبه ، المعجم الفلسفى(الطبعة الثالثة ، القاهرة : دار الثقافة الجديدة ، ١٩٧٩) ، ص ٤١٢

(٢) مجمع اللغة العربية ، المعجم الفلسفى ، تصدير إبراهيم زكريا (القاهرة : الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ، ١٩٧٩) ص ١٨٦

(٣) André Lalanda, Vocabulaire, Technique et Critique philosophie(13e edition, paris : presses Universitsitaines de France, 1980), P.293

يقصد أساسا إلى تحليل مجموعة من التصورات يجرى تسويغ المعرفة وتعيين حدودها وفقا لهذه المجموعة أو تلك من التصورات . (بل إن الظاهريات) هى ذلك المسعى الدائب إلى الكشف عن حدود التصورات ونقصها من أجل تجاوزها والاهتداء إلى ما هو أكمل منها وأقل تناقضا ، ولكنها فى الوقت نفسه لا تعد التصورات التى تخطتها تصورات زائفة تماما ، بل تصورات قد تم نسخها ، ولكن لم يكن بد منها لبلوغ أى تصور يتخطاها ، من هنا لم تكن (ظاهريات) هيجل لتقدم لنا عددا من التصورات أو المقولات تخلع عليها صفة الحق ، لتصف كل ما يقابلها بأنه باطل . بل الكل هو الحقيقة . صحيح أن اليقين الحسى ، بالقياس إلى المعرفة المطلقة ، لا يزيد عن كونه خطة أولية ساذجة ، ولكن المعرفة المطلقة مع ذلك ، تستند إليه فى الوقت الذى تنسخه وتحتفظ به فى باطنها فى آن معا .

إن الجهد العقلى الذى اضطلع به هيجل فى الظاهريات هو الكشف عن صيرورة الوعى البشرى على درب آلامه من كونه مجرد يقين حسى بسيط حتى انتهى – فى خاتمة هذا الكتاب – إلى روح قد نجح فى التغلب على كل آخرية ، وأصبح بوسعه التعرف على ذاته فى الكون كله ، وكأنه من صنعه . ولذا قد لا تعنى (الابستمولوجيا) هنا شيئا أكثر من دراسة الخبرة التى يحصلها الوعى عن ذاته وعن عالمه وعن الآخرين وتحوله إلى روح مطلق ، أو على الأقل ، الوقوف على مشاركته الفعلية فى تطور هذا الروح الذى لا سبيل إلى تفسير خبرة الوعى بدونه . أو هى قد لا تعنى أكثر من دراسة الخبرة المعرفية التى ينتهى الوعى بعد تحليلها إلى التيقن من أنه والموضوع المعروف شىء واحد ، وهذه هى المعرفة المطلقة . فتكون المعرفة المطلقة بذلك هى الغاية المحركة لسير الخبرة أو صيرورتها الحية التى يكتشف الوعى فى النهاية ما يكتشفه من خلالها وإن كان الروح موجودا منذ البداية من وراء كل تلك التحركات . فالتجربة الأساسية فى (الظاهريات) هى تجربة تعرف ومعرفة واعتراف ؛ تعرف للذات على ذاتها فى الموضوع واعتراف تتبادله الذوات لا سبيل بغيره إلى بناء الحضارة وقيام الخبرة ، ومعرفة الوعى ، معرفة لا يرقى إليها الشك ، بتناهية وشقائة وبأنه لحظة لا يلبث المطلق أن يطويها ويلغيها . إنها خبرة يتعمق فيها الوعى نفسه والعالم من حوله . وهذا التعمق نفسه هو مسار المعرفة فى (الظاهريات) ، والعلة الكامنة من وراء ترقى أشكال واحد بعد الآخر . أننا فى قلب الوسط الذى يتعمق فيه الإنسان ذاته ، بل الوسط الذى يتعمق فيه المطلق ذاته من خلال شتى ضروب الصراع والتناقض والتمزق إلى أن تكتشف الذات والمطلق كلاهما أن لا قيام لأحدهما بدون

الآخر : فالمطلق أو الجوهر موجود بقدر ما يكون ذاتا ، والذات موجودة بقدر ما تكون قائمة فى المطلق . ما تكون الذات قادرة على إغناء المطلق وإثرائه بقدر ما تخرج به من كونه جوهرا إلى كونه ذاتا تتألم وتعانى خبرة السلب والاغتراب والتمزق من جهة ، ولكن المطلق ، من ناحيته يخلع على الذات الجوهرية ، فتكتشف أنها ليست عرضية مضمحلة ، بل لها وجودا أصيلا لا قيام للمطلق بغيره أبدا [(١)] .

وإذن (فالظاهريات) فى جوهرها حوار يدور علي مستويات مختلفة : حوار بين الذات والموضوع ، وحوار بين الأنا والآخر وأخيرا حوار بين الإنسان والله . وإذا كان جل هذا الحوار ، أو هذا الصراع ، يقع فى اهاب الزمان والتاريخ ، فإن الظاهريات تختتم بقفزة أو بمغامرة فلسفية كبرى ، وإذا كانت (الظاهريات) فى الفكر الهيجلى تقابل الزمان والتاريخ والخبرة ، فإن ما يتم فى المنطق هو تخطى الزمان والتاريخ و(الابستمولوجيا) ، بعدما قدمت الظاهريات كل الشروط الضرورية لهذه المغامرة فى المعرفة المطلقة ، فالابستمولوجيا تستحيل إلى أنطولوجيا ، والتاريخ إلى لاهوت ، والخبرة إلى معرفة نظرية صرف . ولكن سرعان ما يحاول هذا اللاهوت ، أو تلك الأنطولوجيا الشاملة وتلك المعرفة النظرية الصرف ، أن تغامر باختيار نفسها من جديد بأن تغترب فى الطبيعة ، لكى لا تلبث أن تتعرف على نفسها فى الروح أخيرا . وكأن الهيجلية مغامرة دائبة لا تنقطع عن العيش فى الزمان والخروج منه إلى الأزلية ، ولكنها سرعان ما تتخطى الموت بالعودة إلى الغربة وإلى الزمان أو إلى الحياة ، ولكن خشيتها من التبدد والتبعثر ، تغربها بتخطى الزمان من جديد وكأنها تتحقق من أنها ذات هوية ووحدة . هذا الصعود من الزمان إلى الأزل وهذه العودة من الأزل إلى الزمان تكاد تكون هى السمة المهيمنة على كل أعمال هيجل الأساسية ، ولاسيما على (الظاهريات) . وبعد النظر إلى (الظاهريات) من بعد ، يمكن النظر إليها من قرب للتعرف على بنائها وعلى مسار السلب فيها ، والكشف تدريجيا عن أسسه الابستمولوجية .

٢ - بناء الظاهريات والغاية منها : العلم والإعداد له :

لا تمثل (ظاهريات) الروح مذهبا بل هى تصف تطور الوعى من الحسى إلى العقل [(٢)] ، إنها قصة الوعى البشرى فى ارتفاعه نحو المعرفة المطلقة ، وهذه القصة

---

(١) أو كما يقول الصوفية : «كنت كنزا مخفيا ، فأحببت أن أعرف ، فخلقت الخلق فيه عرفونى» .

(٢) حسن حنفى حسنين «هيجل والفكر المعاصر» فى كتابه قضايا معاصرة ، مرجع سبق ذكره ، ص ٢٢٠

تصف تجارب الوعي وصفا دقيقا . [١] والنقطة الأساسية هنا هي عرض تجربة الوعي وهو يصير روحا ، وتحليل الأشكال المتتالية التي يتخذها في أثناء صعوبة المأساوي[٢] فنحن بإزاء جدل صاعد يقود إلي العلم المطلق . وهذا الجدل أو هذا الطريق الطويل ، هو في حقيقته مأساة الحياة والكرامة المهددتان فيه باستمرار . والمأساة ناشئة عن الصراع بين الفعاليات والمذاهب والمواقف . ولعل من أهم ما تضطلع به ظاهريات الروح هو خلع نظام عليها يتيح للعقل التأمل فيها واستخلاص ما فيها من دلالات مختلفة [٣] ولا تخلو الظاهريات من طابع تربوي فهي تتناول الوعي في مباشرته . أو في سذاجته ، أي في حالته الفطرية . إنها تسلك السبيل الذي يسمح بالمضي من اللامعرفة إلى المعرفة . إنها المدخل الوحيد الممكن (للفلسفة) - هذا إذا كان ثمة مدخل إلى الفلسفة - بمعنى أنها تعرض أمامنا تحول الوعي إلى روح [٤] . ولعل هذا الطابع التربوي كامن في إعداد الوعي وقيادته من حالته السانجة المباشرة إلى اكتشاف مفهوم الروح الذي يعدنا للتفلسف .

وثمة من يرى أن (تحليل الذاتية وتطورها) هو الإنجاز الأشد أهمية الذي تصدى هيجل لتحقيقه في ظاهريات الروح . فقد وصف هيجل هناك بناء الذاتية الفردية وتطورها التاريخي ، وهي الذاتية الأوربية لأنها في الوقت نفسه وصف لبناء الشعور الأوروبي وتطوره ، كما يفعل هوسرل في (أزمة العلوم الأوربية) واعتبر هذا الوصف مرادفا للمعرفة العلمية ، على ألا تعني المعرفة العلمية هنا «معرفة موضوعية مجردة ، لافرق في ذلك بين أن تكون معرفة صورية عقلية خالصة ، أو حسية تجريبية ، بل هي معرفة تطور الروح وتحقيق التصور (أو المفهوم أو الفكرة) في الروح ، كما أن (علم المنطق) هو تحقيق (للتصور في الوجود)[٥] لقد استطاع هيجل تحليل الشعور الأوربي ومأساته في هذا الفصم بين المعرفة الحسية التي يجعلها هيجل أولى لحظات الوعي ، وبين المعرفة العقلية ثالث لحظاته ، هذا الفصم الذي يبدأ منذ ديكارت في خطين

---

(١) جان هيبوليت . دراسات في ماركس وهيجل ، مرجع سبق ذكره ، ص ٢٩

(٢) فرانسوا شاتليه ، هيجل ترجمة جورج صدقني مراجعة الأب فؤاد جرجس بربارة دمشق : منشورات وزارة الثقافة ، ١٩٧٠ ، ص ٨٠

(٣) المرجع السابق ، ص ١١٣ - ١١٤

(٤) المرجع نفسه ، ص ٩٥

(٥) حسن حنفي حسنين «هيجل وحياتنا المعاصرة» في كتابه قضايا معاصرة ، مرجع سبق ذكره ، الجزء الثاني ص ٢٦١

٣ - العلم :

يصرح هيجل فى تصديره للظاهريات بأن «الشكل الحقيقى الذى يمكن للحقيقة أن توجد عليه هو النسق العلمى لهذه الحقيقة . ومن شأن المشاركة فى هذا الجهد أن يقرب الفلسفة من صورة العلم ، وهو ما يمكنها من تجاوز نفسها من حيث هى محبة للمعرفة وأن تتحول إلى معرفة بالفعل - تلكم هى الغاية التى وطنت نفسى على انجازها (١) فالظاهريات تبرهن على أن مجموعة من الحقائق المشتتة المتناثرة ليس من شأنها صياغة علم أو فلسفة ، مادامت الحقيقة لا تحقق إلا فى صورة نسق علمى مكتمل . ويبدو أن هيجل كان يؤمن أن عصره هو الوقت المناسب لفعل ذلك تماما .

غير أن هيجل ليس من أولئك الفلاسفة الذين يؤمنون بإمكان انكشاف الحقيقة دفعة واحدة انكشافا مباشرا وبغير توسط ، بل الحقيقة لديه مسار طويل والطريق إليها جزء لا يتجزأ من الحقيقة ذاتها ، كذلك فإن الطريق إلى العلم هو ذاته علم أيضا . «والطريق إلى العلم بفضل حركة المفهوم ذاته ، لابد أن يشتمل على كل العالم الموضوعى لحياة الوعى فى ضرورتها العقلية (٢) . فحركة الماهيات وتطورها هى المكونة لطبيعة العلم . أما الحركة التى يتم بمقتضاها الانتقال من مضمون إلى آخر ، فهى مابه يستحيل المجموع الكلى للماهيات المتحركة إلى كل عضوى . وما هذه الحركة ذاتها إلا حركة المفهوم أو التصور أو الفكرة المكونة لعالم الوعى بكاملة . أما التطور الداخلى لهذه الحركة . أو العلة الكامنة من وراء تطور هذا الوعى أو المفهوم المكون له ، فهو السلب الذى هو العلة الحقيقية للانتقال من مرحلة إلى أخرى فى التطور أو الارتقاء بالشىء من كونه فى (ذاته) إلى كونه (لأجل ذاته) . أما مجموع هذه الحركة فى (الظاهريات) والتى تنتهى بالمعرفة المطلقة ، فما هى إلا الجزء الأول من العلم ، أو هى من العلم بمنزلة المقدمة . ولكن هذا العلم أو هذا المنطق أو هذا النسق لا يولد مكتملا بضربة واحدة ، بل لابد من عبور طريق طويل قبل أن تستطيع الروح الاقامة فيه والتطابق معه ، بل قبل أن يكتشف أن ماهيته هى هذا العلم نفسه ، فالوصول إلى هذا العلم أمر مترتب على مسار إنسانى طويل حافل بضروب الصراع والتمزق والألم والحرب والنزاع بين الأفراد والمجمعات والحضارات المختلفة . فالعلم كسب إنسانى يدفع الجميع ثمنه ، أفرادا وأمما . وماكانت هذه التفاعلات والمواجهات لتكون ممكنة

---

(١) Phen. S., P.3.

(٢) Phen. M., P. 95 .

٣ - العلم :

يصرح هيجل فى تصديره للظاهريات بأن «الشكل الحقيقى الذى يمكن للحقيقة أن توجد عليه هو النسق العلمى لهذه الحقيقة . ومن شأن المشاركة فى هذا الجهد أن يقرب الفلسفة من صورة العلم ، وهو ما يمكنها من تجاوز نفسها من حيث هى محبة للمعرفة وأن تتحول إلى معرفة بالفعل - تلكم هى الغاية التى وطنت نفسى على انجازها (١) فالظاهريات تبرهن على أن مجموعة من الحقائق المشتتة المتناثرة ليس من شأنها صياغة علم أو فلسفة ، مادامت الحقيقة لا تحقق إلا فى صورة نسق علمى مكتمل . ويبدو أن هيجل كان يؤمن أن عصره هو الوقت المناسب لفعل ذلك تماما .

غير أن هيجل ليس من أولئك الفلاسفة الذين يؤمنون بإمكان انكشاف الحقيقة دفعة واحدة انكشافا مباشرا وبغير توسط ، بل الحقيقة لديه مسار طويل والطريق إليها جزء لا يتجزأ من الحقيقة ذاتها ، كذلك فإن الطريق إلى العلم هو ذاته علم أيضا . «والطريق إلى العلم بفضل حركة المفهوم ذاته ، لابد أن يشتمل على كل العالم الموضوعى لحياة الوعى فى ضرورتها العقلية (٢) . فحركة الماهيات وتطورها هى المكونة لطبيعة العلم . أما الحركة التى يتم بمقتضاها الانتقال من مضمون إلى آخر ، فهى مابه يستحيل المجموع الكلى للماهيات المتحركة إلى كل عضوى . وما هذه الحركة ذاتها إلا حركة المفهوم أو التصور أو الفكرة المكونة لعالم الوعى بكاملة . أما التطور الداخلى لهذه الحركة . أو العلة الكامنة من وراء تطور هذا الوعى أو المفهوم المكون له ، فهو السلب الذى هو العلة الحقيقية للانتقال من مرحلة إلى أخرى فى التطور أو الارتقاء بالشىء من كونه فى (ذاته) إلى كونه (لأجل ذاته) . أما مجموع هذه الحركة فى (الظاهريات) والتى تنتهى بالمعرفة المطلقة ، فما هى إلا الجزء الأول من العلم ، أو هى من العلم بمنزلة المقدمة . ولكن هذا العلم أو هذا المنطق أو هذا النسق لا يولد مكتملا بضربة واحدة ، بل لابد من عبور طريق طويل قبل أن تستطيع الروح الاقامة فيه والتطابق معه ، بل قبل أن يكتشف أن ماهيته هى هذا العلم نفسه ، فالوصول إلى هذا العلم أمر مترتب على مسار إنسانى طويل حافل بضروب الصراع والتمزق والألم والحرب والنزاع بين الأفراد والمجمعات والحضارات المختلفة . فالعلم كسب إنسانى يدفع الجميع ثمنه ، أفرادا وأمما . وماكانت هذه التفاعلات والمواجهات لتكون ممكنة

---

(١) Phen. S., P.3.

(٢) Phen. M., P. 95 .

بغير السلب . فالسلب هو العلة والأداة التى تدفع بالروح كى يعمق وعيه بنفسه ، وكى يعمق الوعى لشعوره بذاته ، لنكشف فى نهاية (الظاهريات) عندما تكتمل أول صورة للنسق الهيجلى أننا بازاء حقيقة كلية واحدة . أحد وجوهها الإنسان أو الوعى . ووجهها الآخر هو الروح أو المطلق . ولكى نكتشف أيضا أن العقل أو الذات هى صميم الواقع ذاته ، وأن الواقع نفسه ليس إلا ذاتا . أعنى أن مقولات الذات لم تعد مقولات يفصلها الشىء فى ذاته عن الواقع ، بل إن تصورات الذات أو مفاهيمها قد أصبحت صميم الواقع فتتحول بذلك الابستمولوجيا إلى أنطولوجيا ، ويعود الوجود ذاتا ، بقدر ما تعود الذات وجودا ، فالروح فى جوهره النهائى علم ، ولكنه ليس أى علم ، فهو ليس بالعلم الطبيعى ، ولا هو بالعلم الإنسانى ، بل هو النسق الذى يحتضن فى داخله خلاصة التجربة الكونية وقد استحالت إلى نسق علمى . لعل هذا هو حال كل أمة فى لحظة من لحظات تطورها الحضارى . إذ يخيل لها أن التصور الذى استطاعت تحصيله عن الكون هو أرقى التصورات وخاتمتها جميعا ، مع أن كل تصور قد أبدعته أمة لا يزيد عن كونه لحظة لا تلبث الصيرورة الكونية أن تطويه فى باطنها ، وليستحيل هناك إلى أحد العناصر المكونة فى التصور اللاحق الذى استوعبه فنسخه ، ولكنه احتفظ بجوانبه الايجابية فى الوقت نفسه . وعليه فإن الطبيعة الغائية للتطور فى النسق الهيجلى أشد بأسا من أن تجعل الحركة تنتهى إلى السكون ، حتى لو شاء هيجل نفسه ذلك .

وواضح مما تقدم أن التحليل الغائى مهيمن على (الظاهريات) عند هيجل : فالغالبية هنا هى بلوغ النسق العلمى ، هيجل يذهب هنا مذهب أرسطو فى القول أن الغاية قادرة على التحريك بغير أن تتحرك هى «وبالمعنى الذي يحدد به أرسطو الطبيعة بأنها نشاط غرضى ، فإن الغرض هو المباشر والساكن غير المتحرك الذى هو محرك ، وبما هو كذلك فهو ذات . إن قدرته على التحريك ، المنظور إليها بشكل مجرد ، هى وجوده لأجل ذاته أو هى السلبية الخالصة (١) وهنا يجب أن نلاحظ أمرين بصدد تصور هيجل للغائية : فهى تتحقق تحققا كاملا بعكس التصور الكلاسيكى لليوتوبيا ؛ وهى من ناحية أخرى (ذات) لا مجرد تصور ذهنى ، والفعالية عند هيجل لا تنفك أبدا عن الذات ، أما المعنى الكلاسيكى لمصطلح (يوتوبيا) . فهو (اللامكان) أو (المكان الجيد) ، وبصورة عامة كل ما يبتكره الخيال من صورة مثلى لحياة الفرد والجماعة معا (٢) وليس ثمة علاقة بين تصور هيجل للغائية وبين اليوتوبيا أبدا ، لأن السلب يبلغ تمامه فى المذهب

(١) Phen. M., P.83.

(٢) The encyclopedia of philosophy, vol. 3, Op. cit., 212 .

ويحقق جميع أهدافه . وبهذا المعنى تكون الغائية الهيجلية المؤدية إلى النسق أو إلى العلم أبعد ما تكون عن تصور اليوتوبيا باعتبارها ما لايتحقق . ومما يزيد فى وضوح هذه التفرقة كون الغائية الهيجلية ذاتا تتطور ، هى فى جوهرها سلب «فالروح هو هذه القوة التى تعرف كيف تواجه السلب وكيف تقيم فيه . وهذه القوة هى الذات» (١) فالغائية هى الذات وقد استطاعت تحقيق ذاتها أو هى الذات وقد تحولت إلى نسق ، وهذا هو جوهر العلم فى نظر هيجل .

وبطريقة أوضح ، يمكن القول «إن التعرف الخالص على الذات فى الآخرية المطلقة – هذا الأثير بما هو كذلك – هو أساس العلم أو المعرفة وتربتهما بعامة . ويفترض البدء فى الفلسفة أو يقتضى أن يكون الوعى حالا فى هذا العنصر . ولكن هذا هو نفسه يحقق كمال شفافيته فقط من خلال حركة صيرورته . فهو الروحية الخالصة Pure spirituality شأن الكلى الذى له صورة المباشرة البسيطة . وهذا الوجود البسيط فى صورته الموجودة فعلا existential form هو (تربة العلم) إنه التفكير الذى يلقى وجوده فى الروح وحده . وبما أن هذا العنصر ، هذا الوضع المباشر للروح ، هو جوهر الروح ذاته ، فإنه الماهية وقد تحورت ، الانعكاس الذى هو ذاته وأنه بسيط ، والذى هو المباشرة ذاتها بما هى كذلك ، الوجود المنعكس إلى ذاته ، ويتطلب العلم من جانبه من الوعى بالذات الارتقاء وبذاته إلى هذا الأثير كى ما يكون بمقدره أن يحيا وكى ما يحيا بالفعل فى العلم وبه»(٢) وهذا يعنى أن معرفة الذات بذاتها فيما هو غريب عنها أو آخر بالقياس إليها هو أساس العلم ، ومرد ذلك إلى أن معرفة كهذه إنما هى معرفة بالكلى ، والكلى هو أساس العلم . وليس هذا الأمر الجديد تماما على تاريخ الفلسفة . فقد قرر أرسطو من قبل «أن لا معرفة إلا بالكليات أو « لاعلم إلا بالكليات وبالتالى فإن شروع الوعى فى التفلسف أمر مشروط بذلك . ولكن المثالية الهيجلية تنفرد بأنها لاترى أن هذا الكلى معطى أوليا مباشراً ، بل هى تقرر أنه حصيلة تعرف الذات على نفسها فى آخرها ، وعملية أو صيرورة تاريخية بنتجها الوعى والروح عبر جدل طويل ومؤلم يعد الباطل فيه نفسه جزءا متمما للحقيقة ولا تكون فيه الحقيقة إلا ذلك التصحيح المستمر للمسار الجدلى ، أو ضربا من الاقتراب التدريجى من غاية بعينها ، هى صياغة النسق التى هى فى النهاية ضرب من التعرف الشامل للذات على نفسها فى آخرها ، بل فى كل ما يباينها ويضادها .

---

(١) Phen. M., P. 83.

(٢) Phen. S., P. 14.

ويتخذ هذا العلم أو المعرفة (الظاهريات) خطين متوازيين ومتكاملين ومتقاطعين فى آن معا : أولهما (تحول الجوهر إلى ذات) ؛ وثانيهما (صيرورة الوعى روحا) . ولذا تنتهى الظاهريات بسلب (الجوهر) بتحويله إلى (ذات) وبالارتقاء بالذات إلى مستوى الجوهر . أى يتم بث الحياة فى الجوهر عن طريق السلب باحلال الذات فيه أو بالكشف عن ماهيته الحقة بأنها هى الذات أصلا . كما يتم إثراء الذات بالكشف عمالها من قيمة موضوعية وحقيقية ، وبالكشف عن أنها جوهرية وليس ذاتيه فحسب . وهذا هو مسار المعرفة أو العلم (الظاهريات) . وجلى أننا هنا بإزاء عمليتين معرفيتين متقابلتين السلب هو صميمهما كلتيهما . فتحول الجوهر إلى ذات تخصيص له ، وكسر لمباشرته التى تطبعه بطابع الكلية . واكتشاف الذات لما فيها من كلية وموضوعية فى آخريتها هو ضرب من الوقوف على كليتهما الحقيقية التى لاتتكشف دالاتها إلا فى نهاية المسار كله .

ومن الممكن – على الأقل – اعتبار تحول الجوهر إلى ذات صورة من صور العلم أو المعرفة فى (الظاهريات) ، فيما تعد حركة الوعى ، من اليقين الحسى حتى المعرفة المطلقة ، هى الصورة الأساسية للعلم .

٤ – المطلق ليس جوهرا فحسب ، بل هو ذات أيضا :

يجب علينا «أن ندرك الحق وأن نعبر عنه ، لا باعتباره جوهرا فقط ، ولكن باعتباره ذات أيضا»[١] هذه العبارة – فى نظر هيجل – خلاصة (الظاهريات) وتكثيف لها . غير أن معناها لن يتضح فى الواقع إلا بعد الفراغ نهائيا من شرح (النسق) الذى هو جوهر (الظاهريات) بالفعل .

«تتضمن الجوهرية العينية الكلى أو مباشرة المعرفة ذاتها ، وتقتضى تلك المباشرة التى هو وجود ، أو المباشرة بوصفها موضوعا للمعرفة»[٢] ، فالجوهرية والكلية والمباشرة ، سواء أكانت معطى يدعى الاستقلال ، أو حدسا يتوهم المقدرة على المعرفة المباشرة بغير توسط ، تكمل بعضها بعضا ، بل لا توجد احداها إلا مصحوبة بالأخرى ، وفى هذه الحالة نكون بإزاء الشىء فى ذاته ، أى يكون خلوا من أى تمايز وبعيدا عن كل اغتراب . وحتى يصبح هذا الشىء لذاته ، أو حتى يتحول من كونه جوهرا إلى كونه ذاتا لابد للسلب من أن يدب من صميم هذا الجوهر حتى يبث فيه الحياة وذلك بأن يدخل عليه التمايز والاغتراب . وهكذا يفعل السلب فعله

---

(١) Phen. M., P. 80.

(٢) Phen. S., P. 80.

فيحول الكلية إلى جزئية ، أو هو على الأقل يخصصها ويعينها ويصعد بالمباشرة إلى التوسط ، ويدخل الاغتراب على الجوهر فإذا هو ذات . والحديث عن الذات هنا مرتبط بتصور هيجل للحقيقة . فهو يميز بين الحقيقة بالمعنى الفلسفي وبين الصحة correctness ولئن كانت الحقيقة بمعنى الصحة تعنى مجرد (اتفاق المضمون مع نفسه) . وهذا يعنى أنه لم يعد من الممكن تصور الواقع على أنه مجرد صورة أو جوهر معقول ، بل لابد من تصوره باعتباره فكرا فعالا[1] وبعبارة أوضح على أنه ذات .

وهنا يستعرض هيجل ثلاثة مواقف محتملة ، بل وتاريخية أيضا ، من مسألة العلاقة بين الجوهر والذات فيقول «فإذا كان تعريف الله بكونه الجوهر الفرد لم يلق القبول فى العصر الذى ظهر فيه ، فالسبب فى ذلك يرجع جزئيا إلى الإحساس الغريزى بأن الوعى الذاتى يضمحل فيه بدل أن يصان . ولكن الموقف المناقض - جزئيا أيضا - والذى قرر بأن الفكر هو مجرد تفكير ذاتي ، وبأنه كلية مجردة لا يختلف عنه ، فهو تلك الجوهرية غير المتمايزة وغير المتحركة . وإذا ما وحد الفكر ، فى موقف ثالث ، بين نفسه وبين وجود الجوهر ، ونظر إلى المباشرة أو الحدس على أنهما التفكير ، بقى أن نعرف ما إذا كان هذا الحدس العقلي لا يرتد مرة أخرى إلى البساطة المجردة والخامدة وما إذا كان يعرض الواقع ويقدمه بطريقة غير حقيقية»[2] ومن البين أن هذه المواقف تمثل - على التعاقب - مواقف كل من «سبينوزا وكانط ، ثم فشته وشيلنج) . فالجوهر الاسبينوزى ظل هوية جوفاء لا أثر فيه للتمايز أو الاغتراب ، أو بعبارة أخرى لا أثر فيه للذاتية ولا للوعى بالذات ، فظل بذلك أقرب إلى الوجود فى ذاته وذلك لانتفاء أى أثر للسلب فيه . أما الموقف الثانى ، فهو موقف (كانط) الذى واجه الجوهرية الاسبينوزية بمثالية ظلت أقرب إلى المثالية الذاتية عندما قرر أن الذات لا تملك إلا أن تفرض قوالبها الذهنية على الواقع . ولكن فكرة الشىء فى ذاته حالت بين الأنا وبين صميم الواقع ، فظلت تحلق فوقه بغير أن تستطيع الدخول فيه . ثم جاء فشته فأغنى الكانطية بتحليلاته للذات ولكنه - مثل (كانط) - لم يستطع أن يلحم الذات الواقع ، فحاول شيلنج فعل ذلك ، ولكن هذه المرة ابتداء من سبينوزا وليس من كانط ، فلم ينته إلا إلى هوية فارغة هى أشبه ما تكون بطلق نار ، وبالظلمة التى تبدو فيها كل البقر سودا على حد تعبير هيجل .

(1) Mure, Op. Cit., p. 164 & P. 166.

(2) Phen. S., P. 80.

وهكذا ظل الواقع مشطورا إلى عالمين لا رابط بينهما : جوهر هو أقرب إلى الوجود الايلى ، يخلو من كل تعين وكأنه السلب المطلق أو المحو المطلق ، وذات تريد أن تسجل مشروعها الخاص فى هذا الواقع فلا تستطيع الوصول إلى نفسها ، لأنها لا تستطيع الوصول إلى موضوعها ، فمعرفة الذات لا تكون إلا بمعرفة الآخر ، مثل ما أن الموضوع لا يصبح معقولا إلا بعد أن تنيره ذات عارفة بتحويله إلى غير ما كان عليه ، أى بأن تدخل السلب فيه ، فالاخرية هى التي تكشف عن صميم الواقع ، هذا التقابل بين الذات والموضوع ، وهذا العجز عن التوحيد بينهما هو عين تلك الثنائية التي لا حظ هرسرل وجودها فى الفكر الغربى بين الواقعية والمثالية أو بين الذات العارفة وموضوعها وإذا كان هرسرل قد وجد أن (الفينومينولوجيا) هى الحل لأزمة الشعور الأوربى ، فما هو الحل الذى يمكننا العثور عليه لهذا الأزمة نفسها عند هيجل ؟

قد لا يكون من الصواب البحث فى فلسفة هيجل عن ذات وموضوع مستقلين لأن التصور الأساسى الذى يستوعب هذين التصورين هو ما يدعوه هيجل بـ(الواقع) . فالواقع تصور أشمل من سابقية ويحتوى عليهما بحيث لاتكون الذات والموضوع إلا لحظات فى صيرورة شاملة تارة تعبر عن نفسها من خلال الذات وأخري من خلال الموضوع ، وتارة تعبر عن نفسها من خلال الإنسان وأخرى من خلال الله . (فالواقع) هو ذلك البناء الكونى الذى يتجاوز كل انفصال ويقهر من كل تناه ويستوعب كل تناقض . وهنا نستطيع الدخول إلى مفهوم (الواقع) الهيجلي من خلال مفهومين شهيرين هما علاقة الذات بالجوهر ، التى يترتب عليها تصور معين للمطلق فى فلسفة هيجل . وإذا كنا هنا ننظر فى المطلق من خلال جدل الذات والجوهر ، فإننا فى الحقيقة لم نخرج أبدا عن دراسة (الواقع) مادام المطلق هو إحدى لحظات الواقع . أما الحل الهيجلى لمشكة المطلق التى طرحت مرة على أنها الجوهر (سبينوزاوشلنج) ومرة أخرى على أنها الذات (كانط وفشته) ، فيتلخص فى النظر إلى الجوهر على أنه ذات «فالجوهر الحى هو ذلك الموجود الذى فى الحقيقة ذات ، أو ما هو الشىء نفسه ، هو الموجود المتحقق والموجود بالفعل ، وذلك من خلال عملية وضعه لنفسه ، أو من حيث أنه يوسط ذاته فى تحوله من حالة أو وضع إلى ضدهما . وبما هو ذات فإنه السلبية الخالصة والبسيطة ، إنه عين عملية انشطار البسيط وغير المتمايز ، عملية ازدواج ووضع للعوامل فى تضاد ، وهى العملية التى تمثل بدورها سلبا لهذا التفاوت الراكد ولما بين حدوده من تضاد مترتب على ذلك . هذا الواقع الحق هو مجرد عملية العودة بالهوية الذاتية process of reinsting self-identity والانعكاس على ذاته فى آخرة إلى ما كانت عليه ولايكون وحدة أولية وأصلية بما هى كذلك ولا وحدة مباشرة بما هى كذلك . أنه صيرورة ذاته الخاصة والدائرة التى تفترض مسبقا نهايتها باعتبارها غايتها ، وتتخذ

من نهايتها بداية لها ، وهى لاتصبح عينية وموجودة بالفعل إلا من خلال تحققها ومن خلال الغاية التى تنطوى عليها»[1] فالجوهر لايكون حيا إلا إذا كان ذاتا ، ونتيجة لكونه كذلك ، كان متحققا بالفعل ، فالذات أو الذاتية هى فى النهاية الشكل الحقيقى للواقع ، فى حين أن الجوهرية مرحلة لابد من تخطيها . وهذا التخطى يتحقق بفضل السلب عندما يضع الجوهر نفسه على أنه هو ما يتوسط بين ذاته وآخريته ، وما الوساطة الا التفكير نفسه أو الانعكاس على الذات الذى يسمح للجوهر بتبين أنه قد صعد إلى الذاتية ولم يعد تلك الجوهرية الميتة ، وبفضل هذه الذات التى تم تحصيلها عبر الصيرورة ، ومن خلال السلب ، ينقلب الجوهر نفيا بسيطا خالصا لما ينطوى عليه من تباين ساكن ، ولما بين حدوده من تضاد . غير أن هذا التباين وذلك التضاد مايزالان يعبران عن جوهر موجود فى ذاته ، أو إننا مازالنا بإزاء وجهة نظر ترى أن الحق وحدة معطاة مباشرة ، وهذا هو صميم الجوهر . أما الذات أو الذاتية فيدركها الجوهر عندما يحرز المقدرة على الانعكاس على الذات أو التأمل أو التفكير . ومن ناحية أخرى فإن صعود الجوهر إلى الذات لايعنى أنه قد فقد جوهريته ، بل يعنى أنه قد أغناها ، ومن ثم فإننا بازاء نسق أو دائرة البداية فيها النهاية ، والنهاية فيها البداية ، فصيرورة الجوهر ذاتا يتحول إلى وعى بالذات ، ولكن هذا الوعى بالذات لاينفك أيضا عما فيه من كلية أو جوهرية فما يتطلع إليه هيجل هنا هو إغناء الجوهر بالذاتية وخلع الواقعية على الذات من خلال ارتباطها بالجوهر . وبذلك تكون البداية والنهاية الواحدة منهما تفترض الأخرى . وإذا كان اللامتناهى هو الجوهر ، فإنه يصير متناهيا بأن يحقق وعيه الذاتى فى الإنسان . ولكن المتناهى من ناحية أخرى يرتفع بنفسه ، فيكتسب لوجوده قدرا من الجوهرية بأن يسعى إلى استعادة التطابق من جديد مع اللامتناهى الذى صدر عنه أصلا . فالذات والجوهر وجهان للواقع نفسه ، أو لعملية كونية واحدة لاتكف عن التطور حتى داخل الحياة الإلهية نفسها ، وليس ثمة سبيل إلى فصل التطور عن السلب ، فإذا وجد أحدهما وجد الآخر . ولعل هذا هو ما قصده هيجل حين كتب يقول «وعليه فالحياة الإلهية والعقل الإلهى يمكن التحدث عنهما إذا مارغبنا على أنهما لعب من الحب مع نفسه ؛ ولكن هذه الفكرة تنحدر إلى مستوى الخطابة بل وإلى التفاهة ، إذا كانت مفتقرة إلى حد السلب ، وألمه وصبره وعمله»[2] وما هذا الصبر والجد والألم إلا السلب الذى يدخل على الجوهر فيشيع فيه الحركة ويضع فيه الكثرة ، ويبث فيه الحياة التى لاتلبث أن تتبلور ، فيه على هيئة ذات حية أو وعى بالذات عن

---

(١) Phen. M., PP. 80-81.

(٢) Phen. M., P. 81.

طريق الوساطة . فحياة الجوهر فى بادىء أمرها مساواة ساكنه لاتمايز فيها ، فهى كلية مجردة أو فى ذاتها ، إنها الماهية . ويتجلى دور السلب هنا فى نقل هذه الكلية المجردة من كونها ماهية إلى كونها صورة ، أو من كونها فى ذاتها إلى كونها لذاتها . وعلى ذلك فالصورة هنا أقرب إلى أن تكون (كمال الشىء) بالمعنى الأرسطى للكلمة ولايتحقق الموجود بصورته إلا بالفعالية والنشاط التى يطلق عليها هيجل تارة اسم التمايز ، وأخرى الانشقاق وثالثة الاغتراب ورابعة التوسط ، ونجملها جميعا بـ(السلب) .

ولو نظرنا فى الوساطة أو التوسط ، من حيث إنها إحدى أشكال السلب ، لوجدنا أنها مابه يتحول الجوهر إلى ذات ، أو الماهية إلى مطلق . والفزع من الوساطة راجع إلى الجهل بطبيعتها : «فما التوسط إلا هوية الذات مع ذاتها وهى تحقق ذاتها من خلال عملية فعالة تقوم بها الذات أو هو الانعكاس على الذات ، أو الأنا من حيث يوجد لذاته ، ومن حيث هو موضوعى بالنسبة لذاته ، إنه السلبية الخالصة ، وفى أكثر صورة تجريدا ، هو عملية الصيرورة البسيطة والمجردة . فالأنا أو الصيرورة بعامة ، عملية الوساطة هذه ، هو نتيجة لكونه بسيطا ، وهو عين المباشرة الآخذة فى الوجود وهو المباشرة عينها . وعليه فنحن نسىء فهم طبيعة العقل إذا ما إستثنينا الانعكاس أو التوسط من الحقيقة النهائية Ultimate[(١)] . فجوهر التوسط قدرة الذات على بقائها ذاتها عبر صيروتها ، أى عبر سلسلة لامتناهية من الآخريات ، فهى بهذا المعنى انعكاس دائم على ذاتها ، ومقدرة على دمج آخريتها فى ذاتها بتوسط الفكر . وبذا فإنها تكون موجودة لذاتها ، بالتالى فهى السلب الخالص ، أو بشكل مجرد تماما هى الصيرورة .

وعلى ذلك ، فإن نمو الواقع من خلال متناقضاته ، يكشف عن أن الموضوع فى صميمه ذات . غير أن هذا الاكتشاف ليس أمرا يتخذ منه الإنسان نقطة ابتداء له فى عالمه ، بل هو نتيجة مترتبة على ذلك التفاعل الذى يتسم بالضعف بين الإنسان والإنسان وبين الإنسان والطبيعة . وإذا كان المطلق نفسه ذاتا ، فتلك مسألة لا يتم الوقوف على صحتها إلا بعد مسار طويل من الخبرات الأليمة والصراعات والتمرقات التي لاتعرف لها حدا . فـ (الواقع) عملية لا تكف عن التطور تبدأ موضوعا ومن خلال تطورها تستحيل ذاتا ، ومن حيث هى موضوع فهى الوجود ومن حيث هى ذات فهى المطلق . فالمطلق هو مجموع التفاعلات والصراعات التى ترتقى بالواقع نفسه من كونه

---

(١) Phen. M., PP. 82.

جوهرا لاتمايز فيه إلى كونه ذاتا تنعكس على ذاتها وتحرز الوعى بالذات . فالذات هى اللامتناهى الحق الذى لا يكف عن توحيد المتناقضات ، أو هى القوة السالبة التى تصعد بالأشياء من كونها أشياء أو موضوعات إلى كونها ذوات . فالذات قائمة من وراء الواقع ومن وراء الجوهر ، بل هى صميم المطلق ذاته ، ولعل هذا هو أعمق ما تعلمنا أياه الهيجلية . وليس المقصود بالذات هنا هذه الذات الفردية أو تلك ، بل ذلك المطلق الموجود من وراء كل وجود أو تلك الذاتية الموجودة من وراء كل موضوعية . غير أن هذه الذات المطلقة لا توجد منفصلة عن فعالية الذوات (الفردية) . بل هى منها بمنزلة الجوهر من العرض . فصميم الذات الفردية وحقيقتها هى تلك الذات الكلية ، غير أن تلك الذات الكلية تستمد حياتها ، بل ووجودها ذاته من الذوات الفردية . مهما تكن أهمية الشروط الخارجية والموضوعية والطبيعية والتاريخية ، فإن الذات تبقى هى تلك النقطة اليقينية التى هيهات للعالم أن يتبدل إلا إذا شاءت هى ذلك . وهنا تكون الذات عارفة وفاعلة . وقد لاتنفصل المعرفة عن الفعل ، مادامت المعرفة هى التى تركب الموضوع وتقوم من ورائه ، فهى بذلك ليست إلا فعلا . وهذا يعنى أن الواقع فى صميمه روحى ، بمعنى أنه نتاج لصراع الذوات الراغبة فى أن تؤكد ذاتها فى الواقع على هيئة مشاريع حضارية هى الباقية ، وأن فكر المرء أصيل بقدر ما يكون جزءا من حين أن الموجهات الحضارية لأمة ما ، وليس بقدر ما يعبر عن أهوائه الخاصة وتنمره وشكواه من العالم الذى لا يرحم . وهذا يعنى أن جوهر الذات – الذات الفردية والحضارية ، أى ذات أمة من الأمم – إنما هو فى صميمه سلب مستمر لكل ما يعرض لها ، ولكل ما تضعه هى أيضا بيديها . وكل حديث عن نقطة نهائية أو فكر ، يجب ما قبله وما بعده إنما هو ضرب من جنون العظمة الذى يبدو فى كثير من الأحيان أنه لايصيب الأفراد فحسب ، بل أيضا يصيب الأمم بعدواه هذه . والسلب فى حقيقته ضرب من النشاط الذى تبديه الذات فى العالم ، أو شكل من أشكال الطاقة النافية التي تتحد فيها المعرفة بالفعل أو بالعمل ، ومن ثم إن نمو حركة هذه الذات وتطورها من ذات فردية إلى ذات حضارية وأخيرا إلى ذات مطلقة هو قصة السلب بكاملها فى هذا العالم . وبالتالى فإن فهم حركة السلب يقتضى منا الوقوف على حركة هذا النشاط المبدع لذاته ولموضوعه فى آن معان .

ولعل هذا النشاط المبدع الذى يبدأ من النظر فى موضوعه بقصد أن يصف حياته الخاصة هو أقرب ما يكون إلى نشاط الوعى كما تصفه الفلسفة الفينومينولوجية ،

والمتمثل فى (قصدية الوعى) . فالوعى لايكف عن استهداف موضوع يكون محورا لنشاطه الذهنى . ومن خلال ضروب النشاط القصدية المتنوعة ومن خلال الشعاع الذى يصوبه الوعى نحو موضوعه ، ومن خلال الشعاع المنعكس عن هذا الموضوع إلى الوعى ، يكتشف الوعى ، عن طريق قدرته على حدس الماهيات ، أنه قائم من وراء الموضوع ، وأن ماهيات الموضوع ماهى إلا ضروب من نشاط الوعى الخلاق التى يستحدث بها الطبيعة الحقيقية لموضوعه ، ليس الموضوع كما هو فى مستوى الموقف الطبيعى ، أو كما هو من وجهة نظر العلوم الطبيعية أو النفسية ، أو كل العلوم الأخرى التى يطلق عليها هرسرل (علوم الوقائع) فثمة شىء مشترك بين الخبرة الجدلية والخبرة الفينومينولوجية ، ألا وهو تلك القدرة الخلاقة للذات والتى نسميها سلبا فما هى طبيعة السلب وحركته فى المستوى الابستمولوجى الذى نحن بصدد دراسته ؟

٥ - طبيعة السلب وحركته فى الظاهريات :

(أ) قوة السلب هى طاقة الفكر أو الأنا الخالص :

مما لاشك فيه أن تصور هيجل (للذات) التى قلنا أنها صميم الجوهر يرجع فى أصوله إلى نظرية (كانط) فى الوعى الذاتى الترنسندنتالى وبصورة أخص إلى نظرية فشته فى (الأنا الذى يضع ذاته بذاته)[١] ، مع فارق هام ، وهو أن الذات لدى هيجل لم تعد تلك الذات الفارغة التى تتصورها المثالية الذاتية ، بل هى قد أصبحت لديه «قوة السلب الرائعة ، وطاقة الفكر أو الأنا الخالص»[٢] فالذات لدى هيجل - أو الفكر - ماهى إلا الفعالية التى تحدد الأشياء ويقينها ، إنها السلب ذاته وهو فى حالة من الفعل والنشاط : «وتبعا لذلك فإن الفكر ، منظورا إليه على أنه فعالية قد يوصف بأنه الكلى الفعال ، وبما أن ما ينتجه الفعل هو الكلى أيضا ، فبوسعنا دعوته بـ(الكلى) الذى يحقق ذاته بذاته[٣] وما هذا الكلى في حقيقته وماهيته إلا (الأنا) . «ولكن الأنا فى التجريد بما هو كذلك هو الفعل المحض لتمركزه حول ذاته ولعلاقته بذاته The mere act of self-concentration on self-relation الذى تتجرد بواسطته عن كل تصور وشعور ، وعن كل حالة للذهن ، وعن كل خصوصية للطبيعة ، وعن الموهبة والخبرة . وإلى هذا الحد يعد (الأنا) تعبيرا عن الكلية المجردة ومبدأ

Findlay ,Op, Cit., P. 49. (١)

Phen. M., P. 81. (٢)

L.L., Sec. 20, PP. 35-36. (٣)

الحرية المجردة . ومن هنا فإن الفكر ، منظورا إليه على أنه ذات ، هو يعبر عنه بكلمة (أنا) : وبما أنني في الوقت نفسه كل احساساتي وتصوراتي وأحوال الوعي ، فإن الفكر ماثل في كل مكان ، وهو المقولة السارية عبر كل هذه التعديلات»[١] . وهذا يعني أن الفكر هو (الكلي الحقيقي) في كل ما تنطوي عليه الطبيعه والروح ، وهو ممتد فيما وراء كل شيء وبالتالي فهو الأساس لكل ماعداه ؛ فالفكر ، بمعناه الموضوعي ، هو العقل أو (النوس) ومن ثم لايصح النظر إلى الأنا على أنه وعاء أجوف يحتوي على كل شيء مادام كل شيء بالنسبة له موجودا ، فالأنا هو الكلي أو الكلية التي تنطوي في داخلها على كل شيء ، أعني على ضروب متنوعة من المضامين يمكن أن توصف حالة الأنا بالنسبة لهذا المضمون أو ذلك بأنها ادراك أو تصور أو تذكر ، ولكن الحقيقة التي لاشك فيها هي أن الأنا قائم من وراء جميع هذه الفعاليات ، أو أن الفكر ماثل فيها جميعا[٢] . وهذا يعني أن (الذات) و (الأنا) و (الفكر) مصطلحات تكاد تكون مترادفه وإن كان بينها فروق دقيقة بكل تأكيد . ولكن ما بينها من فروق لايطال شمول القول بأنها جميعا مصطلحات تدل على (السلب) في جوهرها . فإذا كانت حقيقة الجوهر هي الذات ، وكانت الذات هي تلك الفعالية التي بمقتضاها يضع الجوهر ذاته بذاته ليرتقي إلى الذاتية أو إلى الحياة التي لاتنفك عن الذاتية والتي هي مصدر كل (سلبية) بكل تأكيد ، وهي في الآن نفسه ، مصدر لكل قهر (للسلبية) وتجاوز لها أيضا ، فما هي هذه (الذات) وما الوظيفة التي يتصور هيجل أنها قادرة على القيام بها فعلا ؟

تشير كلمة (الأنا) أو (الذات) ، عند هيجل ، إلي الشخص المتناهي الجزئي ، ولكنها تشير أيضا إلى الآخرين ، وإلي ما هو مشترك بينهما[٣] إن الأنا هو عين الفعالية التي توجد الكثرة في بوتقة واحدة ، فتفقد الكثرة بذلك خصائصها المميزة وتنوعها وتصبح أمثلة في نوع ما أو عناصر في نموذج محدد . وما هذه البوتقة إلا الذات أو الوعي الذي هو في الحقيقة كل فعال ذاتيا Self-activating universal أو هو الكلي وهو في حالة الفعل Universal in action[٤] . فالذات مرتبطة بالوحدة والكلية المميزتين لكل خبرة واعية بذاتها . أما الوعي الذاتي فهو الانبثاق الواعي بالكلية

(١) L.L., Sec.,20, PP. 38-39.

(٢) Ibid., PP. 47-48.

(٣) Findlay, Op. Cit., P. 44.

(٤) Ibid., P. 41.

المشتركة بين جميع الفعاليات المنتجة للكلى Universalizing activities[1] ومن ذلك يتضح أن الذات – فى نظر هيجل – فعالية بالدرجة الأولى ، أى قدرة على التأثير فى ذاتها وفى محيطها . إنها تخلع النظام على الفوضى ، وتحل الوحدة فى الكثرة بأن تمارس فيها نشاطها الفعال ، أو بالأحرى قدرتها على السلب ، وهو ما يتضح جليا فى تصور هيجل (للكلى والكلية) والكلى هنا هو هذه الذات وكل ذات أخرى . ولولا أن هيجل يقرر فى تضاعيف دراسته للوعى «أنا الأنا نحن ، وأن النحن أنا»[2] وهذا هو البناء الجوهرى للروح ، لما كان فيما يبدو قد تجاوز التحليلات الترنسندنتالية عند (كانط) . صحيح أن هيجل لايقول (بالشىء فى ذاته) وبالتالى بوسع الذات بلوغ موضوعها وصياغته وفقا لمعاييرها الخاصة بها ، ولكن هيجل ظل مع ذلك يؤمن بأن الموضوع الحقيقى للمعرفة هو (الكلى) ، وأن لا سبيل لمعرفة الجزئى أبدا ، وكأنه قد استعاد الشىء فى ذاته تحت اسم جديد هو عجز الوعى عن إدراك الجزئى .

ومع ذلك فإن (الذات) – عند هيجل – أبعد ماتكون عن الذات الكانطية لأن نشاطها يمتد إلى الواقع ، وإلى التاريخ ذاته ، بحيث يمكن القول إنها خالقة لعالمها فعلا . ومن ناحية أخرى لا سبيل إلى فهم نشاط الذات إن نحن عزلناها عن الروح وعن نشاطه الذى ، وإن كانت ماهيته ذاتا أيضا ، فإنه مع ذلك إذ يضع الذوات جميعها يردها إليه من جديد . وعلى ذلك يتعذر الفصل بين نشاط الذات وبين نشاط الروح . والواقع أن هذه الحركة التى يضع الروح بمقتضاها الذوات ثم يرفعها من جديد أو يطويها فى باطنه هى جوهر عملية السلب . إنه حياة وموت بل حياة فى موت وموت فى حياة والروح لايحيى إلا بهذا الموت أو بهذا السلب ذاته . لذا يقول هيجل : إن حياة الروح ليست بالحياة التى تتجنب الموت ، وتحفظ نفسها من الدمار ، بل هى تتحمل الموت وتصون وجودها فيها . والروح لايصل إلى حقيقته إلا إذا وجد نفسه فى تمزقه المطلق . إنه هذه القوة العظيمة ، لا لكونه موجبا ، يتجنب السلب كما هى حالياً حين نقول عن أي شىء (إنه لاشىء) أو (إنه زائف) ، ثم نتعامل معه على هذا الأساس ونتجاوزه إلى شىء عداه . بل الروح هو هذه القوة لأنه يواجه السلب ويقيم فيه . وهذه القوة هى ماتحدثنا عنه أعلاه بوصفه ذاتا ، والتى باعطائها مكانا للتعين فى جوهريا تلغى المباشرة المجردة ، أى المباشرة التى هى موجودة فحسب ، بذا تغدو الجوهر الحق ، الوجود أو المباشرة التى لا يخرج التوسط عنها ، بل التي هى هذا التوسط

(١) Findlay, Op. Cit. P. 42.

(٢) Phen., M., P. 227.

ذاته»[1] . فالروح هو الذى يخلق الفارق بينه وبين نفسه ، وهو الذى يستعيد الوحدة مع ذاته من جديد . وسيصبح هذا الأمر أكثر وضوحا فى (علم المنطق) من بعد عندما سيميز هيجل بين سلب أول وسلب ثان ، أو بين السلب وسلب السلب . فالسلب من عمل الروح ولكنه من عمل الروح بوصفه ذاتا . وأهم ما تتصف به الذات هو القدرة على مجاوزة المباشرة بفضل الوساطة التى يتكشف له من خلالها ، ونتيجة لما تخلعه على الأشياء بسبب ما فيها من استعداد للتعين . إنها فى الحقيقة هي تلك الوساطة تحديدا . وما الوساطة إلا ذلك النشاط الفكرى أو الذهنى الذى يكشف للروح عن البناء الحقيقى للعالم ، وهو فى صميمه بناء من الكليات أو التحديدات الفكرية «فالتعينات الفكرية تستمد جوهرها وعنصر وجودها من الأنا ، من قوة السلب ، أو من الواقع الخالص ، فى حين أن التعينات الحسية تجد ذلك فى المباشرة المجردة العقيمة ، أو فى الوجود المحض بما هو كذلك»[2] وإذن فثمة ترادف واضح فى لغة هيجل بين (الأنا) و(قوة السلب والتحقيق الفعلى) . ولربما كان المعنى الحقيقى لهذه العبارة هو : أن الوجود ذات . ولئن بدا فى هذه العبارة نوع من المفارقة الذهنية ، فإن هذه الحقيقة ليست بالحقيقة الجديدة أبدا . فالجوهر ذات والوجود فى كليته المجردة ما هو إلا الجوهر الذى لم يدخل عليه التمايز بعد ، أو الذى ما يزال فى هوية ساكنة مع نفسه ولعل هذا يسمح لنا بالقول : (إذا كانت البرهنة على أن الجوهر ذات) ، هي القضية الأساسية فى (الظاهريات) ، فإن البرهنة على أن (الوجود ذات) أو (فكرة) هى القضية الأساسية فى (المنطق) الهيجلى ، ولاشك فى أن إنزال الذات هذه المنزلة المهينة فى الهيجلية أمر حاسم الأهمية بالنسبة لفلسفة السلب فيها هو نقطة الابتداء ونقطة الانتهاء من ناحية وفى ربطها بتراثها الممتد من ديكارت إلى كانت وفشته من ناحية أخرى .

إن معقولية الواقع – فى نظر هيجل – رهن بتغلغل الذات فى الطبيعة والتاريخ ، وهو ما يجعل من الواقع الموضوعى تحقيقا للذات ، وبغير ذلك يتعذر على الأقل أن يحكم الواقع ، فذلك مشروط بصيرورة الواقع فى ذاته معقولا[3] وهذا يعنى أن الذات فى صميمها سلب مطلق ، أى أنها قادرة على إنكار كل وضع معطى ، وعلى أن تجعل منه عملها الواعى الخاص ، وهذه ليست مجرد عملية ابستمولوجية فحسب ، إذ لا

---

(١) Phen. M., P. 95.

(٢) Phen. Ibid, P. 94.

(٣) Herbert Marcuse, R.R., P. 7-8.

يمكن فصل هذه العملية عن الصراع التاريخى بين الإنسان وعالمه ، وبالتالى لابد للذات أن تجعل العالم عالمها الخاص إذا شاءت التعرف على نفسها بوصفها الواقع الوحيد ، وبذلك تصبح عملية المعرفة هى ذاتها مسار التاريخ (١) والهوية هى السلب المستمر للوجود الناقص بحيث تستمر الذات فى كونها شيئا غير ذاتها ، أنها غولا لاينقطع يهتدى إلي ذاته آخر الأمر فى تقدم الوعي بالحرية . فالموجود ليس مجرد موضوع ، بل هو ذات ، ونشاط الذات هذا هو عصب الطبيعة والتاريخ (٢) . وإذا كان تقدم الوعى بالحرية هو الهدف النهائى للذات فى فلسفة التاريخ ، فإن المعرفة المطلقة هى ما كان يتطلع إليه هيجل فى (الظاهريات) . على أن هيجل يؤمن أن لا سبيل لنا إلي هذا العلم المطلق بضربة واحدة ، بل هو يرى أن ثمة طريقا طويلا متعرجا يتعين قطعه قبل الوصول إلى ما تستهدفه الذات من وراء نشاطها وجهدها . ومن شأن هذه الصيرورة ، وما تنطوى عليه من انحناءات وتعرجات ونجاحات وإخفاقات ، مادامت (الظاهريات) هى الاعداد للعلم وليست العلم ذاته ، وإن كان الطريق إلى العلم هو ذاته علم – أن تطبع هذا التطور الشك واليأس ولكن الوعى مع ذلك قادر على قهر كل ما يعرض له على هذا الطريق . فهذا الاحساس بالسلبية نفسه هو جزء مما يتعين قهره عبر صيرورة الوعى تلك . ولذا سنكتشف أن الوعى يزود نفسه بالمعيار الذى يقيس به نشاطه المستهدف للعلم ، وكأن الوعي – بل الروح – حاضر منذ البداية ، ومتيقن من أن وجوده فى ذاته لابد أنه صائر إلى وجود لأجل ذاته ، ومن ثم فكل هذه الآلام وكل هذه التضحيات كان يمكن أن يتم بدونها كل شىء . هذا الطابع السلبى للخبرة وتلك الطمأنينة الباطنية التى يسلك الروح وفقا لهما يخلعان على العملية بأسرها لمسة كوميدية تكشف فى الغالب لا عن العالم كملهاة ، بل تكشف عنه كمأساة . ولعل هذا الجمع بين المأساة والملهاة فى صميم الهيجلية من أعمق الاسهامات الفلسفية التى لاتقف عن حد القول بأن العالم مأساة وحسب (شوبنهاور) ، ولا هو ملهاة فحسب (جمع المذاهب الآلية والذرية والوجودية الملحدة) بل هو كلا الأمرين جميعا . وكل ما فى الأمر أن القول بأحدهما ينتهى إلي نوع من أحادية الجانب يجب تجاوزها ، فى حين أن التحليل العينى للخبرة البشرية يكشف عن هذا التداخل العجيب ، الذى لا سبيل إلى حله إلا افتعالا ، بين المأساة والملهاة ، فى صميم الخبرة ذاتها . فنشاط الروح ، إن نظر إليه من حيث أنه بالغ غايته فى النهاية ، لاتزيد عن كونه لعبة قد يرى

---

(١) Ibid., P. 95.

(٢) Idem.

الكثيرون أنها لا تستحق المشاركة فيها ، وإن نظر إلى الأمر من زاوية المسار لا من زاوية النتيجة ، فإن السلبية والمأساة هما صميم الخبرة فى هذه الحالة . غير أن الملهاة والمأساة تكتسبان فى هذه البناء العجيب معان قد تخرج بهما عن معانيهما المأثورة ، فصميم الملهاة هنا هو المأساة ، والمأساة لا تعبث فى النفس الأسى إلا لأنها غارقة فى قلب الملهاة .هذا الجدل العجيب بين هذين العنصرين يخلع طابعا سلبيا على حياة الوعى .

(ب) الطبيعة السلبية لمسار الوعى :

والمقصود هنا بالطبيعة السلبية لمسار الوعى هو الاعتراف بأن الوعى غير قادر على النفاذ إلى صميم الحقيقة دفعة واحدة ، بل يتعين عليه العبور عبر طريق طويل هو الصيرورة التى تبتدأ من أبسط أشكال الوعى وتنتهى عند أعلى نقطة بوسعه بلوغها ألا وهى (المعرفة المطلقة) فى (الظاهريات) ، أو بتعبير هيجل نفسه : «إن هدف المعرفة محدد لها بضرورة تعدل التعاقب فى الصيرورة . وهو قائم حيث لاتعود المعرفة مضطرة إلي المضى فيما وراء ذاتها ، حيث تجد ذاتها الخاصة ، وحيث يتطابق المفهوم مع الموضوع والموضوع مع المفهوم»(١) هذه المساواة الفاصلة بين أدنى نقطة وأعلى نقطة فى تطور الوعى ، أو هذه «اللامساواة بين المعرفة وجوهرها»(٢) أى المسافة الفاصلة بين اليقين الحسى والمعرفة المطلقة هى ما يكمن فيه الطابع السلبى للمعرفة ، بل والتى يمضى هيجل إلى حد القول بأنها الكذب في المعرفة : «فإن نعرف شيئا ما على نحو كاذب معناه اللاتساوى بين المعرفة وجوهرها»(٣) ولما كانت هذه الحركة بجملتها تتألف من سلسلة طويلة جدا من المساواة واللامساواة والتى تنتهى بضرب من المساواة ، فإن الطابع السلبى لهذه الخبرة يتجلى فى رغبة الوعى فى النفاذ إلى المعرفة المطلقة دون إبطاء . «وبما أن العرض النسقى لخبرة الروح لا يشتمل إلا على طرائق ظهوره ، فقد لايبدو التقدم من ذلك إلى علم الحقيقة النهائية الحاصل على شكل الحق سوى قيمة سلبية ؛ وقد نكون راغبين على الفور بتجنب العملية السلبية باعتبارها شيئا كاذبا في جملته ونسأل النفاذ إلى الحقيقة بطريق مستقيم : فلما نشغل أنفسنا بالكاذب إطلاقا؟(٤) . أما الاجابة عن السؤال فتقسم إلى

Phen. M., PP. 137- 138. (١)

Ibid., P. 99. (٢)

Phen. M., P. 99. (٣)

Ibid., P. 98. (٤)

قسمين أولهما : أنه لا يصح البدء بالعلم المطلق أو المعرفة المطلقة أو المطلق وكأنه طلق نار[1] ، وثانيهما أن نشرح تكوين السالب من حيث ينظر إليه باعتباره الزائف . وفي هذا الشرح استكمال أيضا لضحد النقطة الأولى . فما هو تكوين السالب ؟

"الزيف (وهو مانعالجه هنا) هو الآخرية ، أنه المظهر السلبي للجوهر ، والجوهر هو الحقيقة من حيث هو مضمون للمعرفة ، والجوهر ذاته من الناحية الماهوية هو العنصر السلبي ، من حيث هو ينطوي على تمايز وتعين للمضمون جزئيا ، وجزئيا من حيث هو عملية تمييز خالصة وبسيطة ، أي بوصفه ذاتا ومعرفة بعامة[2]" فالكذب أو الزيف هنا لايعني بالضرورة اختلافا بين تصورنا والموضوع ، بل هو اختلاف بين الموضوع وتصور الموضوع ذاته ، ومن هنا نسميه سلبا . وهذا هو السبب الذي يجعل هذا النوع من الكذب أو السلب جزءاً ولايجزأ من الحقيقة . والوعي مخطىء تماما في رغبته في تخطي هذا النوع من السلب أو الكذب سعيا منه إلى النفاذ إلي الحقيقة بدون الطريق المؤدي إليها ، وبعد المعنى يكون الطريق إلى الحقيقة جزء منها . ولهذا كانت الحقيقة مؤلفة من ذاتها ومن الطريق إليها . أو من المعرفة وآخريتها . فالآخر جزء لايتجزأ من الحقيقة ، بل هو القوة الدافعة التي سمحت ببلوغها أصلا . وإذا كان الكذب في المعرفة هو (اللاتساوي بين المعرفة وجوهرها) ، فإن هيجل يقرر أنه : «خارج هذا التمييز الفعال الذي تنبثق منه وحدته المنسجمة فرن هذه الهوية عندما نصل إليها تكون هي الحقيقة . ولكنها ليست الحقيقة بالمعنى الذي يتضمن استبعاد التنافر ، والتفاوت استبعاد الشوائب من المعدن النقي ، كما أن الحقيقة لاتظل منفصلة عن اختلاف ، كالسلعة الجاهزة مفصولة عن الآلة التي شكلتها . فالاختلاف يظل عنصرا مباشرا داخل الحقيقة بما هي كذلك في صورة مبدأ السلب ، في صورة فعالية الذات[3] ، وهكذا نعود مرة أخرى لنتبين أن السلب في جوهره (ذات) بل أن الجوهر نفسه ذات . فالذات قائمة من وراء كل تلك التطورات والتحركات البشرية - ولكن ليس الذات الفردية والمقصودة بذلك ، إلا من حيث إن عواطفها وأهواءها أمور لابد منها لجعلها تشارك في مجمل العملية - بل الذات الحضارية للأمة . كما أن من شأن ذلك أن يسمح لنا بتصور الأمة أو حياة الأمة من خلال حضارتها على أنها ذات حية ، مادامت حياة الأمة ليست سوى تحقيق لمبدئها التاريخي أو فكرتها التي تميزها عن سائر الأمم . وبهذا المعنى تكون كل دراسة للحضارة دراسة (فينومينولوجية)

---

(١) وهذا ما أفضنا عنه في الحديث سابقا .

(٢) Idem.

(٣) Phen. M., P. 99.

بالمعنى الهيجلى للكلمة إذا أن حياة الأمة منذ اكتشافها لمبدئها ثم تحقيقه فى العالم ثم اكتمال هذا التحقيق يشكل بسلسلة من الحوادث المفجعة . أما الوعى البسيط ، فهو وحده الذى يعتقد أنه كان بالامكان تحقيق الجانب المشرق دون غيره فى هذه الحضارة ، فى حين أن الوعى المدرب والمتعمق سيكتشف أن لحظات الملهاة فى هذه الحضارة أو تلك لا انفصال لها عن لحظات المأساة ، وبالتالى فإن صب اللعنة وتحديد المخطئ ولوم النفس تكشف لنا عن وعى ما يزال يحيى حالة الشك والأرتياب واليأس وخيبة الأمل وما يترتب على ذلك كله من دلالة سلبية ، وهو ما يزيد من تعميق الطابع السلع لمجمل خبرات الوعى التى يمر بها وهو يقطع (الجلجثة) فى صعودة نحو المعرفة المطلقة . وهنا قد تكون فكرة (المعرفة المطلقة) ذاته فكرة حضارية أيضا يقصد بها تعرف هذه الأمة أو تلك على نفسها فى تحقيقها لمبدئها هى دون غيرها ، فيكون من حق كل أمة بهذا المعنى أن تنظر إلى حضارتها نظرة (فينومينولوجية) . غير أن الصعوبة هنا هى ادعاء كثير من الأمم أن لحظة الوعى بالذات التى تحققت لها هى آخر لحظات التاريخ ، وتلك فكرة تبلغ من سذاجتها حدا تصل معه إلى القول بأن (اللامتناهى) قد أصبح متناهيا وأنه قد تعين وتحدد وكشف عن كل ممكناته ، فى حين أن ا للامتناهى هو صميم الواقع وأنه أغنى من أن يستنفذ التعبير عن نفسه فى لحظة حضارية بعينها وقادر على ابتكار تجليات وتحديدات لاحد لها . وحتى الأديان التى تضع حدا لتاريخ العالم لم تجعل هذا الحد فى أمة دون أخرى ، بل فى يوم الله ، وليس فى يوم لهذه الأمة أو تلك دون غيرها . وعليه فللسلب قيمة حضارية فينومينولوجية يجب ألا يهملها التحليل .

ولما كانت الظاهريات دراسة شاملة لخبرات الوعى ، فليس من المستغرب أن نراها باستمرار تفضى إلى نتائج سلبية . إذ أن الوعى يتحقق – عبر خبراته الطويلة – أن ما كان يظنه فى لحظة ما هو الحقيقة هو فى الواقع محض وهم أو خداع ، فيجد نفسه مضطرا إلى التخلى عن اعتقاده الأول ، لكى ينتقل إلى غيره سائرا عبر طريق طويل من الشك ، بل من اليأس وخيبة الأمل : « وسوف يتحقق الوعى الطبيعى من أنه معرفة فقط من حيث المبدأ أو معرفة غير متحققة . ولما كان هذا الوعى ينظر إلى نفسه على أنه المعرفة المتحقة والأصيلة ، فقط كان لهذا الطريق فى نظرة دلالة سلبية ، وما هو تحقيق لمفهوم المعرفة يعنى عنه دمار وتخريب له ، لأنه يفقد على هذا الدرب حقيقته الخاصة . لذا يمكن النظر إلى هذا الدرب على أنه درب الشك وبعبارة أصوب على أنه طريق اليأس » (١) والشك الذى يتحدث عنه هيجل هنا ليس شكا منهجيا ولامذهبيا بل هو

(١) . Phen. M., P. 135 .

شك دياليكتيكى يقوم على انكار مضمون محدد كان الوعى فى مرحلة سابقة قد اقتصر على التسليم به . لذا يمكن القول أن (ظاهريات هيجل) هى تعبير عن التاريخ الواقعي الملموس للوعى أو الشعور فى خروجه من كهف الأوهام الحسية ، من أجل تصاعد نحو قمة العلم أو المعرفة الحقيقية . ولذا فالشك هنا تاكيد لتحرر الوعي من شتى أوهامه السابقة من أجل الاعتراف بأن ما كان يظنه معرفة حقيقية واقعية انما هو معرفة كاذبة وهمية . ويطلق هيجل على هذا النوع من الشك اسم (اليأس) [1] . ولذا نظر هيجل إلي هذا (الشك) أو (اليأس) الذى قلنا أنه يطبع (مسار الوعى فى الظاهريات) بطابع سلبى على أنه « طريق التعقل الواعي المؤدى إلى لا حقيقة المعرفة المظهرية من حيث ترى الواقع متحققا أقصد التحقق فيما هو بالأحرى المفهوم غير المتحقق .. فسلسلة الأشكال التى يجتازها الوعى على هذا الطريق هى بالأحرى التاريخ المفصل لعملية تدريب الوعى وتربيته حتى يبل مستوى العلم .. وهذا الطريق ، من حيث هو مقابل لهذا المقصد المجرد أو اللاحقيقة ؛ وذلك من حيث يؤدى إلى اليأس مما يسمى بالأراء والأفكار والظنون الطبيعية[2] ، فطريق الشك أو اليأس هذا والذى هو بمعنى ما جوهر التجربة الفينومينولوجية عن هيجل هو فى صميمه علم ، لأنه يكشف عن زيف المعرفة الظاهرة التى تتوهم أن التصور أو المفهوم قد تحقق ، فى حين أن حقيقة الواقع غير متطابقة بعد تمام التطبق مع هذا التصور أو المفهوم ، من هنا كان الشك الذى ينصب على الوعى الظاهري يسمح للوعى بفحص الحقيقة فحصا دقيقا ويتمثل التقدم الذى يحققه الوعى هنا فيما ينتهى إليه من شك أو فى اليأس من كل المواقف المسماة (طبيعية) ؛ أى الشئ يظن الوعى العادى أن لاحاجة إلى الشك فيها ، وبالتالى البرهنة عليها ، وإذا كان نشاط الوعى هنا يتمثل فى هجرة لموقف ما أو لموضوع ما ، فهذا يعنى أن اليأس ، عند هيجل ، تعبير عن انعدام التطابق بين الوعى والوجود ، أو بين الذات والموضوع . وهذا يعنى أيضا أن « يقظة الوعى تقترن بذلك الشك الأولى الذى تستشعره الذات عندما تتحقق من أن ما كانت تظنه حقيقة ليس إلا مجرد وهم . ولهذا يقرر هيجل أن جدل الوعى لابد أن يبدأ بالسلب أو الإنكار مادام الشك هو المرحلة الأولى من مراحل الوعى أو الشعور[3] وتلك تجربة ابستمولوجية فى

---

(١) زكريا إبراهيم ، هيجل أو المثالية المطلقة . مرجع سبق ذكره ص ١٧٦ – ٧٧

(٢) Phen. M., P. 135.

(٣) زكريا إبراهيم ، هيجل أو المثالية المطلقة . مرجع سبق ذكره ص ١٧٧

صميمها ؛ ولكنها ابستمولوجيه بالمعني الهيجيلى ، أن أنها معينة بذلك التفاعل المتبادل بين الذات والموضوع الذى يمكن أن ندعوه بـ(الخبرة) . ومن ثم فإن تحليل السلب يكون قد قادنا هكذا إلى تحليل المعرفة والخبرة ، لأنه غير منفصل عنهما فى الواقع ، ولما لم يكون من الممكن فهم السلب بغير تحليل المعرفة والخبرة ، على الأقل كما أوضحها هيجل فى الظاهريات ، فإن التحليل ينصب عليهما الآن .

(جـ) تحليل السلب هو فى آن واحد تحليل للمعرفة والخبرة :

فالروح مفهوم أساسى فى فلسفة هيجل ، حتى أنه ليتعذر فهما إن لم نكن ملمين بمعنى هذا المصطلح ودوره فى هذه الفلسفة «والواقع ينطوى الوجود المباشر للروح الواعي على جانبين – المعرفة والموضوعية القائمة فى مواجهتها أو التى هى سلب لهذا الوظيفة الذاتية للمعرفة . ولما كان الروح ينمو فى وسط الوعى ويكشف فيه عن لحظاته المتنوعة ، كان هذا التقابل بين عاملى الحياة الواعية موجودا فى كل مرحلة من مراحل تطور الروح ، كما تبدو سائر اللحظات المتنوعة أنماطا للوعى وصورا له . والصياغة العملية لمجرى هذا التطور هى علم الخبرة التى يجتازها الوعى ؛ وهنا يعد الجوهر وصيرورته موضوعا للوعى . والوعى لايدرك ولايفهم إلا ما يقع داخل نطاق خبرته ؛ وذلك لأن ما يقع فى الخبرة لابد أن يكون جوهرا روحيا ، وعلاوة على ذلك ، موضوعا لذاته . وعلى أيه حال يغدو الروح موضوعا لكونه قائما فى عملية صيرورته آخر بالنسبة لنفسه أى موضوعا لذاته ، وفى رفعه لهذه الآخرية . ويطلق على الخبرة اسم هذه العملية التى بواسطته يتخارج العنصر المباشر وغير المختبر والمجرد – سواء أكان فى صورة الحس ، أو فى صورة الفكر المجرد – ومن ثم فإنه يعود إلى ذاته من حالة الغربة هذه ، ويتم بسط طبيعته العينية وحقيقته الواقعية بالتفصيل ويصبح أيضا ملكا للوعى»[1] فالمعرفة ، وان كان هيجل قد حددها فى السطور السابقة على أنها المعرفة فى مقابل الموضوعية ، فإنها مع ذلك تظل تعبر عن العلاقة بين الذات والموضوع ، لأن الوعى ، والذى هو الوجود المباشر للروح ، ويشتمل على المعرفة وعلى الموضوعية معا ، فجوهر المعرفة – إذن – هو ذلك النوع ، فهو السلب على إطلاقة . وأما هذا المسار الطويل الذى لاتتوقف فيه العلاقة بين الذات والموضوع عن التحول والتبدل ، وصولا إلى المعرفة المطلقة ، فهو الخبرة ، وهكذا نرى أن مفاهيم السلب والمعرفة والخبرة مفاهيم متضايفة ويستحيل فصل الواحد منها عن الآخرإلا فصلا مصطنعا . ومع ذلك يجب ألا ننسى

(١) . Phen. M., P. 96 .

أن هذه المفاهيم تعمل عملها داخل الروح ذاته . فما الوعى إلا الوجود المباشر للروح . وهذا الروح – الذى يكون فى أول أمره جوهرا ولايغدو موضوعها لذاته الا بفضل حركته – يصبح موضوعا ، لأن جوهرة قائم فى مباينته نفسه بصيرورته موضوعا لذاته . فالكل قائم فى الروح ومتقوم به . وبذا يكون (السلب) هو حياة الروح ونفسه الحية التى تفصله عن كل جوهر ميت (شلنج وسبينوزا) ، وعن كل ذاته جوفاء (كانط وفشته) . « ان دراسة الخبرة أو علم الخبرة ، أنما هو العرض المنهجي لمسار هذا التطور الذى يعد الجوهر ومساره موضوعا للوعى . أما الروح ، فيصبح موضوعا ، لأنه يصير آخر ، ومصيره متوقف على تجاوز هذه الآخرية . فالتخارج – الذى هو صميم الخبرة – هو الفعل الذى يفض فيه الجوهر طبيعته العينية وحقيقته الواقعية . وهو يصبح من ممتلكات الوعى عن طريق تخارج العنصر المباشر ، أى المجرد ، سواء أكان فى صورة إحساس أو فكر ، ومن ثم فإنه يعود إلى ذاته من هذه الغربة ، فالتباين القائم فى الوعى بين الأنا والجوهر هو عامل السلبية وهو نقص فى كليهما ، ولكنه مع ذلك روحها المحركة . فالسلب قائم فى الجوهر ، والجوهر يلتمس التساوى مع الذات الذى يتحول بمقتضاه إلى ذات عندما يدركه ، وذلك بالتغلب على عنصر المباشرة المجرد ، الذى هو عنصر الفصل والعزل بين المعرفة والحقيقة»[1] فالتخارج هو أحد وجهى السلب الأساسيين بما يقدر عليه من وضع للآخرين هى فى صميمها غربة أو اغتراب ، وذلك أمر لابد منه حتى يتعرف الروح على ذاته . غير أن للسلب وجه آخر ، وهو الرفع، والذى بمقتضاه يتجاوز الروح آخريته التى وضعها بنفسه فيعود بذلك من هذه الغربة ويتعرف على نفسه لبرهة ، ولكنه لايلبث أن يعود إلى التخارج من جديد . وهكذا إلى أن تبلغ المعرفة ذلك الحد الذى لاتعود تحس معه بالحاجة للتقدم إلى الأمام ، فجوهر السلب فى (الظاهريات) هنا هو تخارج وقهر للتخارج ، أو وضع ورفع ، ومهما كانت الصورة التى يتخذها السلب ، فإنه لاينفك أبدا عن المعرفة والخبرة . فتحليله مرتبط دائما بتحليلها ، ومستقبل فعاليته مصير مشترك بينه وبينهما .

١ - السلب :

يرى هيجل أن طبيعة المعرفة العلمية الحقة : « تقضي بالاستسلام لحياة الموضوع نفسه ، أو ما وهو ما يؤدى نفس المعنى – تتطلب أن تكون الضرورة الباطنية المهيمنة على الموضوع قائمة أمامها ، وألا تعبر عن شى سوى ذلك . ونتيجة لاتجاه المعرفة العلمية نحو موضوعها ، تنسى أن تلقى تلك النظرة العامة ، التى هى مجرد تحول

---

(١) . Phen. M., PP. 96-97 .

المعرفة بعيدا عن المضمون وارتدادها إلى ذاتها . ولكونها مستغرقة فى موضوعها الذى تبحثه ، وخضوعها لذلك المجرى الذى تتخذه تلك المادة ، فإن المعرفة الحقة تنتهى بالعودة إلى ذاتها ، ولكن ليس قبل أن يرتد المضمون بتمامه إلى ذاته وإلى بساطة كونه سمه متعينة وإلى كونه جانبا واحدا لكيان موجود ، ومن ثم يدرك حقيقته الأعلى . وبواسطة هذه العلمية ، فإن الكل بما هو كذلك الذى يغطى مضمونه بالكامل ، هو ذاته ينبثق من الثراء الذى يبدو أن عملية انعكاسه قد ضاعت فيه »[1] ، ولكن المعرفة - التى هى الفكر ليس غير - « تشهد المضمون يرتد إلى طبيعيته الباطنية التى تخصة وفعاليتها تكون ممتصه فيه وذلك لأنها الذات المحايثة للمضمون - وهى فى الوقت نفسه تعود الى ذاتها - فهذه الفعالية هى هوية خالصة للذات مع ذاتها فى الآخرية »[2] . وهذا يعنى أن هذه المساواة للمضمون مع ذاته فى الآخرية هى حصيلة لنشاط الذات بالدرجة الأوي ، مادام المضمون ليس بشئ سوى حلول الذات فيه ، وإنا وإن كنا نهمل هنا فى كثير من الأحوال أن حقيقة الخبرة فى نهاية الأمرهى ذلك التفاعل الخلاق بين الذات الموضوع ، فذلك لأن المقصود هنا هو إبراز الجانب الإبستمولوجى فى السلب ، وهو الجانب الذى لاشك للذات فيه الدور الأكبر . أما الشكل الذى يتخذة السلب ماهنا من خلال ارتباطه بالمعرفة العلمية - وهى عند هيجل المعرفة الفلسفية الحقة - فهو رجوع هذه المعرفة إلى نفسها باستمرار من كل خبرة تضطر الوعى للخروج عن نفسه لمواجهة الموضوعية ، بمعنى أن الذات تحدث تغيرا فى موضوعها ، ولكنها تستبطن هذا التغير أو تستدمج ما حصلته من خبرة نتيجة ذلك فى ذاتها هى . ويتجلى الأثر الذى تحدثه الذات فى موضوعها فى أن المضمون يرد نفسه إلى جانب واحد من جوانب وجودة أى أنه يتعين ويتخصص بأن ينفى عنه بعض ما كان فيه ، وأن يضاف إليه شئ جديد . هذا الحذف وتلك الاضافة هى التى تخلع على الموضوع هوية جديدة نتبين من خلالها أنه قد انتقل إلى حقيقة أعلى من تلك التى كانت له من قبل ، ولما كانت هذه الحقيقة تحفظ بعض القديم وتضيف بعض الجديد ، فإن الاتصال والاستمرار يظلان ساريين ، بمعنى أن الكل يعود إلى الظهور فى شكله البسيط ، لأن الجديد يندرج فيه فيبدله تبديلا جزئيا ليس إلا .

هذه الهوية الجديدة التى يتحقق بها الشئ لاتكون له إلا بالسلب والذى يسميه هيجل أحيانا بـ(التعين) . وهذا التعين هو من الشئ - فى الحقيقة - بمنزلة النفس

---

(١) . Phen. M., PP. 112-13 .

(٢) . Ibid. P. 113 .

الحركة له : « أن التعينية المأخوذة عن المخطط والمرتبطة بالموجود ارتباطا خارجيا ، هى فى العلم النفسى الحركة للمضمون المتحقق وتكمن حركة الموجود المباشرة جزئيا فى صيرورته عن نفسه غيرا ، فيصير المضمون . المحايث الخاص بنفسه ، وجزئيا فى أن يرد إلى نفسه وجوده أو مضمونه الذى لم يفض ، فيجعل من نفسه لحظة ، وفى رد نفسه إلى البساط المتعينة . والسلب فى الحركة الأولي هو التمييز والوضع لوجوده ؛ وفى هذه العودة إلى الذات تتحقق صيروره البساطة المتعينة ، فيكشف المضمون عن أنه لم يتقبل – تعينيته من شئ عداه ، ولا هى مرتبطة به ارتباطا خارجيا ، بل هو الذى يعين نفسه بنفسه وهو الذى يضع نفسه بوصفه لحظة لها محلها فى الكل »[١] وهذا يعنى ببساطه أن للسلب مرحلتين أساسيتين : فى الأولى يتمايز الشئ من نفسه أو يصير آخر ، وفى الثانية يهيمن على هذه الآخرية وعلى هذا التمايز (بسلب السلب) ، وذلك بأن يستدمج هذه الآخرية فى ذاته ، فيصبح التمايز والتناقض والآخرية جزءا من كون الشئ نفسه أو من هويته ذاتها .

وإذا لم تكن العبارات السابقة التى سقناها لشرح (السلب) والكشف عن طبيعته عبارات فينو مينولوجية بقدر كاف ، لأنها كانت أقرب إلى روح العلم أو المنطق لاستنادها إلى مفهومى (السلب) و (سلب السلب)[٢] فإننا نقول : إن اللامساواة القائمة فى الوعى بين الأنا والجوهر ، والتى هى موضوعه ، هى التمايز الباطنى فيما بينهما ، وعامل السلب بصورة عامة ، أنها النقص فى كلا الضدين ، ولكنها نفسها ذاتها ، وروحهما المحركة ، ومنذ وقت طويل نظر مفكرون معينون ، استنادا إلى ذلك ، إلى الفراغ على أنه مبدأ الحركة ، وذلك عندما تصوروا المبدأ المحرك على أنه العنصر السلبى ، وإن لم يدركوا السلب باعتباره ذاتا ، وبينما يبدو العامل السلبى للوهلة الأولى على أنه لا تكافؤ ولا مساواه بين الأنا والموضوع ، فهو بنفس الدرجة لامساواة بين الجوهر ونفسه ، فما يبدو أنه يحدث خارج الجوهر ، وأنه فعالية موجهة ضده ، هو فعله الخاص ، وفعاليته الخاصة ، وبذا يكشف الجوهر عن أنه فى الحقيقة ذات ، وعندما ينجز الروح ذلك تماما ، يكون قد جعل وجوده مطابقا لنفسه وأصبح هو وطبيعته

---

(١) هذه الفقرة غامضة فى ترجمة Baillie. Phen. M., PP. 111 .

ولذلك اقتبسناها من ترجمه Miller Phen. M., pp. 31 - 32

(٢) التناول الفينومينولوجى للسلب تناول سابق على العلم لأن (الظاهريات) تمهيد العلم ، أما (المنطق) ، فهو الذى يبسط التناول العلمى للفلسفة بعامة وللسلب بخاصة . وعليه فالتناول العلمى أو المنطقى للسلب محله الفصل التالى .

الماهوية شيئا واحدا . وبذا يصبح الروح موضوع لنفسه تماما كما هو ، ويكون العنصر المجرد للمباشرة ، والانفصال بين المعرفة والحقيقة قد تم قهره . وهكذا يصبح الوجود متوسطا بالكامل ، إنه الآن مضمون جوهري وهو فوق ذلك ملك للأنا على نحو مباشر ، إنه ذات ، إنه مفهوم ، وببلوغ ذلك تنتهى ظاهريات الروح »[1] فجوهر السلب هو ذلك الفارق أو اللامساواة القائمة بين الذات والموضوع فى قلب الجوهر نفسه ، وهذا يعنى أن هذه (اللامساواة) من فعل الجوهر نفسه ، فهو ذات . وعندما تصبح هذه الحقيقة يقينا ذاتيا للجوهر يكون الروح قد تحول إلى (ذات) ، أى أقام تطابقا بينه وبين ماهيته الحقة ، وبالتالى يصبح الموضوع الوحيد لنفسة بعد أن نجح فى تخطى عنصر المباشرة والانفصال والتجريد ووضع الوساطة فى قلب الوجود . أما هذه الحركة بجملتها من الجوهر إلى الذات ، فهي فى صميمها السلب الذى هو الذات القائمة من وراء التعينات المتعاقبة للجوهر . وأما هذه الذات الحية المتحركة والمنتجة لشتى التعينات والتحديدات ، فهى (التصور) أو (المفهوم) الذى تختتم به الظاهريات :

« فما يعده الروح لنفسه فى مساره الفينومينولوجى هذا ، هو عنصر المعرفة الحقة . وفى هذا العنصر تنبسط لحظات الروح على هيئة الفكر الخالص والبسيط ، الذى يعرف أن موضوعة هو ذاته . إنهما لم يعودا منطويين على التضاد بين الوجود والمعرفة ، بل يظلان داخل البساطة غير المنقسمة للوظيفة العارفة ، إنهما الحقيقة فى صورة الحقيقة ، ولاتزيد تباينهما عن أن يكون تباينا فى مضمون الحقيقة . وأما العملية التى ينموان بها فيصبحان كلا مترابطا على نحو عضوى ، فهى المنطق أو الفلسفة النظرية[2] » فالخاتمة التى يؤدى إليها (السلب) فى (الظاهريات) هى نوع من (المعرفة المطلقة) التى توحد بين الأنا والموضوع ، بحيث يهتدى كل منهما إلى نفسه فى الآخر ، ويصبح شفافا تمام الشفوف . ولكن إذ سمحت لنا تجربة (الظاهريات) بالوقوف على (المنطق) هى الوقوف على طبيعة الموضوع أو على حياة الموضوع بعد أن لم تعد الذات شيئا مفارقا له ، بل صميم الموضوع ذاته ، وهذا يعنى دراسة التجربة نفسها ، ولكن من وجهة نظر أنطولوجية ، بعد دراستها من الوجهة الإبستمولوجية . ومن كل ذلك يتضح أن (التقدم هو جوهر السلب . فالجوهر يصير ذاتا ، واللامساواة القائمة بين الذات والموضوع فى قلب الجوهر يتم حذفها وتتحول الذات لى المفهوم أو التصور الذى هو فى صميمه ذات . يتضح ذلك تماما عندما تهتدى الذات إلى نفسها فى موضوعها ،

(١) Phen. M., PP.96-97.

(٢) Ibid., P. 97.

وعندما لايعود الموضوع سوى الذات نفسها ، بمعنى أن الهوة القائمة بين الذات والموضوع ، أو بين الوعى وموضوعه ، بصورة أعم ، يتم تخطيها . وتصبح المعرفة هى الوجود . فبأى معني يمكن القول عن السلب بأنه تقدم مادام هو العلة الكامنة من وراء كل هذه التطورات التى تحدث فى باطن الروح ؟.

يميز هيجل بين نوعين أساسين من السلب : أولهما هو السلب كما تتصورة النزعة الشكية أو الريبية ، وهو سلب محض أو خالص ؛ ثانيهما سلب محدد أو متعين هو فى حقيقته سلب للمضمون الجزئى لما وقع عليه السلب ، أما السلب الأول فهو انكار تام وتنكر لكل مضمون : « والمذهب الشكى ، هو الذى يرى دائما فى النتيجة عدما محضا فقط ؛ ويتجرد من حقيقة أن هذا العدم متعين ، وأنه عدم لما ينتج عنه هو ولما ينتج عنه بوصفه نتيجة وعلى أية حال ، فالعدم فى الواقع يكون النتيجة الحقيقية ، عندما ننظر إليه على أنه عدم لما ينتج عنه ، وعلى ذلك فأنه هو ذاته عدم متعين وذو مضمون ، إن المذهب الشكى والذي ينتهى إلى التجريد أى (العدم) أو (الخواء) لايستطيع المضى بعد ذلك خطوة واحدة ، بل عليه أن ينتظر وأن يرى ما إذا كان من الممكن أن يعرض له جديد ؛ ليطرحة فى ذات الهوية الفارغة . ولكن عندما تترك النتيجة ، من ناحية أخرى ، على ما هى عليه حقيقة ، بوصفها سلبا متعينا ، تتولد صورة جديدة نتيجة لذلك مباشرة ، ويتحقق فى السلب الانتقال الذى بفضله ينبثق عنه التقدم خلال التعاقب التام للصور »[1] . فالسلب المجرد أو الخالص ، كما يفهمه هيجل ، هو ذلك الإنكار المطلق الشامل للمضمون بكامله ، ومن هنا فإن دور الذات فى النزعة الريبية لايزيد عن تلقى المضامين متتابعة وإلقائها الواحد بعد الاخر فى هوة الشك بدحضها دحضا تاما متنكرة بذلك للحقيقة بكاملها ، وليس لما فيها من خطأ أو ضلال . أما السلب المتعين أو المحدد ، فإنه علة التقدم بكل تأكيد . أنه قرب إلى أن يكون تصحيحا مستمرا لمسار الحقيقة ، وتنقية لاتنقطع لأشكالا ، بحيث لاينصب الانكار فى كل مرة إلا على جانب ما يعرض لنا ، بدلا من الوقوع فى وهم التعميم الأجوف الذى يعد كل ما ينتهي إليه (أما حقا أو باطلا) ، فلا يتخطى بذلك أسلوب (الفهم) فى التفكير هذا الأسلوب القائم على الهوية الفارغة (إما أو) فى حين أن طريقة (السلب المتعين) لايمكن لها أن تقوم إلا معتمدة على العقل ، وهو يرى أن الأضداد تؤلف وحدة ، وبذا لاتعود الحقيقة موجودة فى جانب والزيف فى جانب آخر ، بل الحقيقة تصحيح لخطأ ، وبالتالى فحقائقنا ذات طابع تاريخى . وإنها أصح مما كان يعرفه سابقونا ،

(١) Phen. M., P. 137 .

ولكنها ليست مطلقة الصحة أبدا . وقد أثر هيجل . فى حله لمشكلة الحقيقة ، أن يتصور الحقيقة على أنها (نسق) البداية فيه هى النهاية فيه والنهاية فيه هى البداية ، وإن كنا نعتقد أن التقدم المفتوح على المستقبل بغير نهاية هو الحل الأدنى إلى الصواب لمشكلة العلاقة بين الحقيقة والسلب . فمن شأن التصور النسقى أن يضعف السلب بل وقد يقضى عليه نهائيا ، فى حين أن (الخط المستقيم) يستطيع أن يمتد بغير نهاية وتكون حركة السلب هنا أشبه ما تكون بالقفزات بين نقاط الخط المستقيم التى لاعدد لها . أما حركة السلب داخل النسق ، فهى حركة محدودة لاتتخطى المسافة بين أبعد نقطتين على محيط الدائرة وهما فى الوقت نفسة أقرب نقطتين إلى بعضهما أيضا . ومن المؤكد أن التطورات فى شتى ميادين الحياة ، التى أعقبت الفلسفة الهيجلية ، كشفت عن ضلال كل نزعة تظن الحقيقة كلمة نهائية يمكن لأحد أن ينطق بها .

ويتضح هذا الطابع التاريخى والتقدمى للسلب المتعين - وهو جوهر السلب حقا عند هيجل - فى (علم المنطق) فى شروح هيجل نفسه على ما كان قد فعله فى كتابه السابق على (علم المنطق) ، أعنى (ظاهريات الروح) إذ يقول : « أن للوعى أشكالا إذا تحقق الواحد منها تحدد وأفضى إلى أنكار لذاته ، ومن ثم أكتسب شكلا أسمى . والتقدم العلمى إنما ينحصر فى الأعتراف بهذه القضية المنطقية الهامة : ألا وهى إن السلب هو فى الوقت نفسه موجب ، وأن ما هو متناقض لاينحل إلى عدم مجرد ، بل هو يفضى فقط إلى سلب لمضمونه الجزئى ، أو أن مثل هذا السلب ليس سلبا للكل ، وإنما هو مجرد سلب لشئ محدد ، وأن النتيجة بالتالى تتضمن فى جوهرها ذلك الذى ترتبت عليه باعتباره نتيجة وإلا لما كانت نتيجة بمعني الكلمة ، بل مجرد معطى مباشر . وإذن فإن السلب سلب محدد معين ، مادام يملك بطبيعته مضمونا ، والواقع أننا هنا بإزاء مفهوم جديد ، ولكنه مفهوم أغنى من أى مفهوم آخر سابق عليه ، أو هو على الأصح مفهوم أسمى من كل ما تقدم عليه . والسبب فى ذلك أنه ازداد ثراء من سلبه للمفهوم السابق عليه ، ألا وهو المفهوم الذى يعد ضد له »(١) . وهو يتابع قائلا : «فالمفهوم الجديد يشتمل على سابقة أو على ما هو أكثر منه مادام هذا المفهوم الجديد هو بمثابه وحدة لذاته ولضده معا»(٢) . فالمفهوم الجديد لايهدم المفهوم القديم ، بل هو فى الحقيقة يصدر عنه ، وهو امتداد لعناصر التقدم والحركة فيه . إنه ارتفاع إلى

---

(١) G.W.F. Hegel, Science de la logique. Trad. Fance. A ubier. Tome 1,p.40

(٢) نقلا عن زكريا إبراهيم ، هيجل أو المثالية المطلقة ، مرجع سبق ذكره ، ص ٢٤١. Idem ص ١٤٢ نقل ن المرجل المذكور سابقا .

مستوى نوعى جديد ، ولكنه ليس انقطاعا مطلقا وإن اتخذ فى تحققه شكل الوثبة أو بالتغير السياسى شكل الثورة[1] . ومن الواضح أن فلسفات أصيلة أتت بعد الهيجلية أنزلت مفهوم السلب المتعين هذه المنزلة سامية جدا ، حيث طبقته على ميادين متعددة ، ولاسيما على التطور التاريخى للانسان فى المجتمع ، كانتقال البشرية عبر عصورها من بنية اجتماعية إلى أخرى ، من المشاعة إلى الرق إلى الاقطاع إلى الرأسمالية وأخيراً تنبؤها بالشيوعية . فكل مرحلة من هذه لاتلغى سابقتها ، بل تبطلها جزئيا ، فتحتفظ بجانب من مضمونها وتثرى هذا المضمون بشئ جديد . فالسلب المتعين مفهوم على جانب كبير من الأهمية فى كل ميادين الحياة والفلسفة . ولعل هذا المفهوم جوهرى ليس فقط فى فلسفة التاريخ وفلسفة الحضارة فحسب . بل أن أهميته تتجاوز ذلك إلى العلم نفسه . فليست هناك نظرية علمية بوسعها أن تتحلل من تاريخ العلم وتكون فى الوقت نفسه صحيحة . إنها تنكر جانبا من هذا التاريخ أو التراث ، ولكنها تفعل ذلك من أجل أن تضع جديدا من شأنه تصحيح القديم واستحداث جديد . والجديد الذى يضيفه السلب المتعين ليس مجرد كم يضاف إلى كم سابق عليه ، بل هو كيف جديد يسمح بالشروع فى قراءة جديدة للماضى كله . وبهذا المعني يكون السلب عامة، والسلب المتعين بخاصة نوعا من إعادة البناء المستمرة لكل ما نشاء تطبيقه عليه. ولكن ليس عملية آلية بل عملية إبداعية خلاقة لاتكف عن إعادة بناء الكل ، وليس الجانب الذى وقع عليه السلب أو الإنكار فقط ، ولعل هذا هو ما يفسر لنا التباين فى الآراء الأفكار عندما يكون الماضى بعامة ، أو تاريخ أمة بعينها ، موضع بحث وتقويم جديدين . لذلك يغلب على الظن أن جميع التأملات التى يقدمها المفكرون حول القديم والحديث الماضى والحاضر ، وبكلمة واحدة (التراث والتجديد) لن يبقى منها بعد انقضاء الحقبة التاريخية التى كتبت استجابه لها سوى الصورة المحضة . أو المنهج الداخلى الذى هو حياة المضمون الذى تم تنظيره. وإذا كان المنهج ، كما يعرفه هيجل ، هو تكرار لحركة المضمون الباطنية» ، فإن الفلسفة فى تنظيراتها تكون دائما بين خيارين : أولهما أن تسلم بفكرة النسق ، وهذا ما فعله هيجل ، وفى هذه الحالة لاتكون الحقيقة التى تقدمها إلا حقيقة حضارة ما . فهيجل لم يقدم لنا سوى حقيقة الحضارة الأوروبية ، كما فهمها هو ، حتى القرن التاسع عشر ، والثانى أن تقوم بالتقدم المتصل والذى لانهاية له ، وفى هذه الحالة على الفلسفة أن تسلم بنسبية مضامينها أو حقائقها ، أو بالأحرى بتاريخيتها ، أو بالنزعة التاريخية على الاجمال ، ولربما كان الأصوب

(١) محمود أمين العالم ، ماركيوز أو فلسفة الطريق المسدود (الطبعة الأولى ، بيروت : منشورات دار الآداب ، ١٩٧٢) ص ٥١ .

بالنسبة لنا الجمع بين هذين المذهبين فى مذهب ثالث . وعلى ذلك فإن قيمة النسق قيمة حضارية لا أكثر . أما التسليم بالتقدم اللامتناهى ، فقيمة إنسانية تعترف بتعاقب الأنساق وبتعاقب الحضارات ، وبتعاقب الشعوب التى بنتها . ومن المؤكد أن فكرة (السلب المتعين) بوصفها إعادة البناء للكل من شأنها أن تمدنا بكل الأدوات المنهجية الضرورية لتحقيق هذا الازدواج بين فكرة (النسق) وبين فكرة (التقدم) . ولعل أهم الأدوات التى يمدنا بها السلب المتعين هى الفكرة القائلة : أن المعجم الذى من شأنه أن يعيننا على فك رموز الماضي هو الحاضر ، بل وربما المستقبل أيضا .

وإذا كان السلب – عند هيجل – هو الاسم العام (للتعين) بما هو كذلك ، مع أنه لابد للامتناهى بل والمطلق ذاته من أن يكون متعينا ، فإنه لايصح للفيلسوف أن يعالج الذات والموضوع معا من حيث العلاقة بينهما ، بل عليه معالجة الذات الموحدة Unifying Subject على أنها مهيمنة فى كل ما هو عينى ، وأن يعالج الموضوع باعتباره ذلك الحيز الذى تفرز فيه الذات طبيعتها وتعبر عنها فيه . وهى بذلك تكشف عما إذا كانت تتعرف على نفسها فيه أم لا[1] ومن ذلك يتضح أن الذات تنمو وتتطور على حساب الموضوع [2] إنها تعيد بناءه بإستمرار كى يتمشى مع كل تقدم تحققه على درب وعيها بنفسها . وما السلب إلا هذه الصيرورة ذاتها المكونة من التفاعل بين الذات والموضوع ، والتى تنتقل من تكافؤ مع الذات وتعرف على النفس فى الموضوع إلى فقدان لهذا التكافؤ وتولد حاجة جديدة إلى إعادة بناء هذا التفاعل من جديد . وهنا تبدو المعرفة هى النقطة التى يمكن للسلب أن يتخذ منها معيارا لذاته يقيس به تقدمه أو نكوصه وما حققه ومالم يستطيع تحقيقه . ولكن المعرفة – عند هيجل – لاتنفصل عن الخبرة ، بل جوهر المعرفة لديه خبرة ، أو أن ماهية الخبرة لديه معرفة ، فما هى علاقة السلب بالمعرفة والخبرة ، مادامت المعرفة – فى نظر هيجل – هى المنتجة للخبرة ؟ .

٢ – المعرفة :

لعل أهم ما يميز الوعى – عند هيجل – هو أنه وعى (فعال سالب) ، وليس سلبيا منفعلا . وما السلب فى الحقيقة ، وهو خاصية الوعى الأساسية . سوى تلك القدرة على انتاج المعرفة وخلق الخبرة . والواقع أن مفهومى (المعرفة) و(الخبرة) –عند هيجل

---

(١) Mure, Op. Cit., p. 62 & P.119

(٢) هكذا يبدو الأمر فقط فى الظاهريات لأنها فى صميمها نظرية إبستمولوجية . ولكننا حينما نصل إلى المنطق سنتبين أن قوانين الذات هى قوانين الموضوع ، وبالتالى فنمو الموضوع نمو للذات ، ومعرفة الذات بالموضوع معرفة بنفسها ولكنها معرفة لاتخرج عن ترديد الطبيعة الحقيقية للموضوع .

مفهومان متداخلان مترابطان . بحيث يتعذر فهم الواحد منهما إلا فى أرتباطه مع الآخر . فما هية المعرفة .. فى نظر هيجل- مادامت موضوعا لنا ، لاتعبر عن حقيقتها ، بل عن معرفتنا بها فحسب ، وبالتالى فإن ماهيه المعرفة ومقياس الصدق والكذب فيها لا يخرجان عنا . أما الخبرة فهى تلك الحركة الجدلية التى يجريها الوعى على نفسه ، فى معرفته وموضوعه على السواء . هذه الحركة ، من حيث ينجم عنها الموضوع الحقيقى الجديد ، هى ما يسميه هيجل (خبرة) . وهكذا يتبدى بوضوح تام أستحالة فصل أحد المفهومين عن الآخر : فمعرفة الوعى لموضوعة معرفة صائبة هى جوهر الخبرة عند هيجل . والمعرفة بهذا المعنى تجاوز وتخط ، بل سلب ، ولكنها سلب متعين . بل لعل التفكير فى جوهره . إنما هو سلب للمعطى أصلا . وهذه الطبيعة السالبة للوعى بعيدة الشبه في الحقيقة بالطبيعة (القصدية) للوعى عن هوسرل . ذلك أن الوعى فى الحالتين لايحصل معرفته بموضوعه إلا إذا هاجم الموضوع وأحاطه به من كل جانب وضيق عليه الخناق بحيث يعيد أنتاج الموضوع ذاته عن طريق سلبه أو عن طريق أهتدائه إلى ماهيته .

تعنى كلمة (المعرفة) هاهنا بالدرجة الأولى مقياسا نطبقه على الشيء فيستبين لنا من ذلك مساواته أو لا مساواته لهذا المقياس : «ويكمن الامتحان فى تطبيق مقياس مقبول ، وفى مساواة أو لا مساواة ما هو ممتحن لهذا المقياس . لنقرر ما إذا كان الموضوع الممتحن صحيحا أم لا ؟ والمقياس بعامة وكذا العلم ، هما المعيار الذى يكون نتيجة لذلك مقبولا بوصفه الماهية أو الحقيقى فى ذاته . وهنا حيث يظهر العلم لأول مرة لا يكون العلم ولا أى مقياس قد سوغ نفسه باعتباه الماهية أو الواقع الجوهرى Ultimate realily وبغير ذلك يتعذر إجراء أى امتحان»[1] .

« ونحن نجد أن الوعى يميز من نفسه شيء عداه ، يربط نفسه فى الوقت ذاته ، أو بالتعبير الدارج : هناك شيء من أجل الوعى ، والصورة المتعينة لعملية الارتباط هذه بين الوعى وموضوعه ووجود شيء من أجل الوعى ، هو المعرفة . ولكننا نميز هذا الوجود للغير وجود فى ذاته . فما هو مرتبط بالمعرفة متميز عنها كذلك ، ويوضع على أنه قائم خارج هذه العلاقة ؛ وجانب كونه فى ذاته هو ما يدعى بالحقيقة »[2] فنحن هنا بازاء حقيقة مزدوجة أو معرفة مزدوجة فكون الشيء من (أجل الوعى) هو المعرفة ؛ أما كون الشيء فى (ذاته) ، فهو الحقيقة . ولربما كان تمام المعرفة والخبرة فى التطابق

---

(١) Phen.M., P. 139.

(٢) Idem.

التام بين كون الشي لغيره ، أى كما هو للوعى ، وبين كون الشئ فى ذاته ، أى من حيث هو متعلق بذاته . فالشئ فى ذاته هو الحقيقة ، ولكنها حقيقة ضمنية لايكشف الشئ عنها ما لم يأتى الوعى فيتعلق بهذا الموضوع ، فتتحول بذلك المعرفة أو الحقيقة ، المرتبطة أصلا بالوجود فى (الذات) ، تتحول إلى وجود (للذات) ، أى إلى خبرة ، فالخبرة بهذا المعنى هى التحول من الوجود فى الذات إلى الوجود للذات ، فى حين أن ما يسمى (بالحقيقة لايزيد عن كونه شيئا فى (الذات) لايكاد يكون له وجود حى ، بل وجوده هو الوجود المجرد . ولعل هذه الفكرة هى التى أتاحت لهيجل التقدم من فكرة (الشئ فى ذاته) ، (الحقيقة المجردة الخاوية) إلى فكرة (الخبرة) ، أى (تعين الموضوع وتحديده) بالكشف عن كل ما فيه من ممكنات مستترة خلف التجريد والعزلة التى يقوم فيها الوجود فى الذات . ولئن قيل أن هذا موقف (كانط) أيضا عندما يطبق المقولات على الموضوع فالجواب هو أن الشئ فى ذاته ، عند كانط غريب على طبيعة القوى الفاهمة فى العقل الإنسانى ولاسبيل لها إلى الانطباق عليه أبدا ، فى حين أن الموضوع ، عند هيجل ، مكون من نفس نسيج العقل ، من المقولات أو المفاهيم أو الكليات التى هى قوام الشئ أصلا ؛ فالكلى وحده هو القابل للإدارك عند هيجل .

هذه القدرة التى خص بها العقل ، أى القدرة على إدراك الكليات التى هى نسيج الشئ ، جعلت تصور هيجل للمعرفة يحرر الوعى من الحاجة إلى جلب مقياسه معه من الخارج قبل شروعه فى المعرفة ، فقد أصبح ، وفقا لهذا التصور ، مكتفيا بمقياسه المستمد من طبيعته هو : « وإذا كان بحثنا منصبا الآن على معالجة حقيقة المعرفة ، فهذا يعنى أننا مهتمون بما تكونه المعرفة فى ذاتها . ولكن المعرفة خلال هذا البحث ، تكون موضوعنا نحن ، قائمة من أجلنا ، كما أن الطبيعة الماهوية للمعرفة ، هى وجودها من أجلنا لاتعبر عن حقيقة المعرفة ، بل معرفتنا بها فقط ، وعليه فالماهية أو المعيار قائمان فينا » (١) ومما يؤكد عدم افتقار الوعى إلى أى معيار خارجى يفرضه على نفسه للوقوف على صدق معرفته من كذبها هو أن « الوعى مزود بمقياسه المستمد منه هو ، وبالتالى لن يزيد بحثنا عن أن يكون مضاهاة للوعى بنفسه ، ذلك لأن ، التفرقة التى أقمناها موجودة داخل الوعى . ففى الوعى ذاته يوجد عنصر من أجل الآخر ، أو أن الوعى على وجه العموم ينطوى على الطابع النوعى للحظة المعرفة ، وفى الوقت نفسه ، فإن هذا (الآخر) لايوجد فقط بالنسبة للوعى ، بل هو قائم أيضا خارج هذه العلاقة أو له وجود فى ذاته ، أى أن هناك لحظة للحقيقة . وهكذ فإننا نجد ، فيما يصرح الوعى

---

(١) Phen.M., P. 140.

داخل نفسه ، بأنه الماهية أو الحقيقة ، المقياس الذى يقيمه هو ، والذى علينا أن نقيس به معرفته . ولنفرض أننا أطلقنا على المعرفة اسم المفهوم ، وعلى الماهية أو الحقيقة اسم الوجود أو الموضوع ، عندئذ يتمثل الامتحان فى أن نرى ما إذا كان المفهوم يتطابق مع الموضوع . أما إذا أطلقنا على الطبيعة الباطنيه للموضوع ، أو على ما فى الذات اسم المفهوم ، وفهمنا من ناحية أخرى الموضوع على أنه المفهوم بوصفه موضوعا ، أى كما يحضر لغيره ، عندئذ يتمثل الامتحان فى أن ترى ، ما إذا كان الموضوع مطابق لمفهومه الخاص به . ومن الواضح أن هاتين العمليتين هما عملية واحدة . ومن واجبنا ألا ننسى طوال بحثنا أن هاتين اللحظتين ، المفهوم والموضوع (الوجود من أجل الغير) و (الوجود فى الذات) تقعان كلتاهما داخل المعرفة التى نفحصها . وعليه لسنا فى حاجة إلى أن نجلب مقاييسنا معنا ، ولا إلى أن نطبق أوهامنا وأفكارنا فى البحث ، وحالما نضع ذلك جانبا سنكون قادرين على معالجة الموضوع ومناقشته كما هو فى ذاته ولأجل ذاته ، وكما هو فى حقيقته التامة»(١) فمعيار المعرفة ليس ذاتيا أو شخصيا ، لأنه ليس من حق الباحث اختيار الأدوات التى يظن أنها موصلة إلى الحقيقة ، بل من حقه فقط التسليم بها ؛ إذا لايصح للعلم أن يكون مرهونا بتفضيلات شخصية . وإذا كان الأمر متعلقا بمصير الروح نفسه ، وكان الفرد العارف ليس سوى واحد من مجالى ذلك الروح ، تحتم علينا الاهتداء إلى معايير لاتخرج عن طبيعه الروح نفسه . لذا وجدنا هيجل يختار (مفهوم الموضوع) ليقيس به حياة الموضوع فى تطوره . فإذا لم يكن المفهوم سوى الحقيقة العينية المتفتحة لحياة الموضوع كما هو ذاته ، كان التثبت من أن هذا الموضوع قد ساير فى تطوره حياة (مفهومة) هو المعيار الوحيد لقياس مدى التطابق بينه وبين حقيقته داخل الوعى المدرك .

لذا يقر هيجل أن الأمر لايقف عند زوال الحاجة إلى كل إضافة من جانبنا من حيث أن المفهوم والموضوع ، المقياس والمقاس ، حاضران فى الوعى نفسه ، بل لسنا نحتاج حتي إلى المضاهاة بين هاتين اللحظتين وإلى الامتحان بالمعنى الصحيح للكلمة . إذ أن مهمتنا تنحصر فى مشاهدة ما يحدث ، مادام الوعى قادرا فى الحقيقة على امتحان نفسه بنفسه : « وبما أن الوعى بعامة يمتلك معرفة بموضوع ، فإننا نكون مباشرة بازاء تفرقة بين الطبيعة الباطنية التى هى لحظة واحدة بالنسبة للوعى ، أى ما يكونه الموضوع فى ذاته ، وبين المعرفة أو وجود الموضوع من أجل الوعى التى هى لحظة أخرى . وعلى هذه التفرقة ، والتى هى حقيقة واقعة ينهض الامتحان . فإن أظهرت لنا المقارنة عدم التطابق فيما بينها ، كان على الوعى أن يغير بالضرورة

(١) Phen.M., PP. 140-141.

معرفته ، حتى يجعلها متفقة مع الموضوع . غير أن الموضوع ذاته يتغير إذ تغيرت المعرفة . وذلك راجع إلى أن المعرفة التى كانت قائمة هى معرفة بالموضوع ، ولابد أن يصاحب التغير فى المعرفة تغير فى الموضوع لانتمائه لهذه المعرفة بصورة جوهرية ، ومن هنا يكتشف الوعى أن ما كان بالنسبة له هو الماهية ليس هو الشئ فى ذاته ، أو أن ما كان فى ذاته قد كان كذلك فقط بالنسبه للوعى . وعليه يكتشف الوعى بصدد موضوعه أن معرفته غير متطابقه مع هذا الموضوع ، فهنا الموضوع أو أن مقياس الامتحان يتغير عندما لايصمد فيوجه الامتحان ، والذى كان يتعين أن يكون هذا المعيار مقياسا له ، كما أن الامتحان لايكون مجرد امتحان للمعرفة ، بل أيضا لمعيارها الذى تم استخدامه فى العملية[1] فمفتاح المعرفة – عند هيجل – هو تلك التفرقة بين (الشئ) كما هو (فى ذاته) (من أجل الوعى) . وعلي هذه التفرقة ينهض كل امتحان للمعرفة . وربما للخبرة أيضا . ويتمثل دور (السلب) فى تحقيق الانتقال بالشئ من المستوى الأول له إلى المستوى الثانى : ومن المؤكد أن موضوع السلب هنا ليس هو بناء المعرفة فحسب ، بل هو بالأحرى ، وبالدرجة الأولى ، إنشاء الخبرة ، مما يؤكد لنا أن مفاهيم السلب والمعرفة والخبرة هى فى حقيقتها مفاهيم متضايفة لاسبيل إلى فصل الواحد منها عن الآخر ، الا اصطناعا ، وهى فى ترابطها الحى تكون خبرة جدلية فريدة حصيلتها تقدم وانتقال ، بل قفزات لاتنقطع من مستوى معرفة ووجودى إلى مستوي معرفى ووجودى آخر . غير أنه لاسبيل لنا إلى فهم ذلك فهما تاما إلا بالوقوف على معنى الخبرة بصورة دقيقة ، لأنها المفهوم الثالث المتمم لمفهومى السلب والمعرفة . ولاسبيل الى استجلاء مفهوم السلب استجلاء تاما إلا بتحديد معنى الخبرة كما هى فى الظاهريات ، وإن كنا قد قلنا من قبل على سبيل التمهيد ، بأنها انتقال الوعى بموضوعه من كونه شيئا فى ذاته إلى كونة شيئا من أجل الوعى ، أو الانتقال بالشئ من كونه (شيئا فى ذاته) إلى كونه شيئا (من أجل الوعي ذاته)، لأن المعرفة معرفة بموضوع دائما– على ما يقول (هو سرل) – وعليه فكلما تغيرت المعرفة تغير الموضوع ؛ وكأن الطابع القصدى هنا أظهر من أن نشير إليه فالوعى ذو طبيعة قصدية ، أنه دوما فى العالم ، ولكن كما هو فى ذاته بالنسبة للوعى ، وليس كما هو فى ذاته بمعزل عن الوعى ، والفرق بين الأمرين كبير ، لأن الانتقال من الشئ فى ذاته إلى الشئ من أجل ذاته يعدل الخبرة ذاتها التى هى النتاج الأساسى للسلب المتعين فعلا . فما هى هذه الخبرة المتحصلة عن الطبيعة القصدية للوعى التى هي هنا فعالية السلب ذاتها ؟

(١) Phen.M., PP. 140-141.

٣ - الخبرة :

يبين هيجل فى الجزء الأول من (موسوعة العلوم الفلسفية) ، (المنطق الصغير) أن هناك العديد من المناهج التى نستطيع استخدامها فى دراسة الحقيقة : «وكل واحد من هذه المناهج لايزيد عن كونه الصورة ، و (الخبرة) هى أول هذه المناهج ، والمناهج صورة فحسب ، وليس له قيمة باطنية تخصه Intrinsic value of its own ، وكل شىء فى الخبرة يستند إلى الذهن الذى يدرك الوجود الفعلى . والذهن العظيم عظيم فى خبرته ، ويدرك فى لعبة الظواهر المتنوعة نقطة الدلالة الحقيقية مباشرة»[١] ومن الواضح هنا أن هيجل يوحد بين مفهوم (المنهج) ومفهوم (الصورة) ، ويعد (الخبرة) أحد المناهج المناسبة لأن تستخدم فى تناول الحقيقة ، وإذا كان المنهج صورة ، والخبرة منهج ، فإن الخبرة لابد أن تكون صورة بالمثل ، وعليه فدراسة صورة الخبرة أو الخبرة أمر يسمح لنا بالوقوف على طبيعة الحركة الباطنية التى لاتكف عن التكرار عبر (ظاهريات الروح بكاملها) . وهو فى مكان آخر يعرف المنهج بأنه : «التكرار الذى لا شكل له ، أو لامضمون له»[٢] ذلك أن هذه الحركة هى صميم (الظاهريات) فعلا . على أن منهج الخبرة - كما يبدو قد ظل فى نظر هيجل - منهجاً فينومينولوجيا قبل علمى ، أو سابق على العلم بمعنى أنه لا يصح استخدامه إلا فى مرحلة التمهيد للعلم ، أو فى الكتابات التى تعد مدخلا إلى العلم ، أو بلغة هيجل نفسه فى وصفه لظاهريات الروح بأنها : «الجزء الأول من نسق الفلسفة»[٣].

على أن هيجل يضيف إلى منهج (الخبرة) منهجين آخرين : أولهما منهج (التأمل أو الانعكاس) ، والذى يعرف بالعلاقات العقلية بين الشرط والمشروط ، ولكن (الحقيقة المطلقة) لا تستطيع الاعتماد على هذين المنهجين (أى منهج الخبرة ومنهج التأمل) فى اكتشاف صورتها المناسبة لذا يضيف منهجاً ثالثاً ، وهو فى نظره أكمل مناهج المعرفة طرا ، ينشأ عن صورة الفكرة الخالصة : ففى هذا المنهج يتسم موقف الإنسان بالحرية الكاملة[٤] وإذا كان منهج الخبرة - كما يقرر هيجل نفسه - هو المنهج الأساسى الذى عول عليه فى دراسة العلاقة بين الروح والوعى الانسانى من ناحية ، وبين الموضوعية من ناحية أخرى فى (ظاهريات) الروح ، وإذا كان منهج (التأمل) أو الانعكاس) قد استخدمه فى كثير من المواضع فى (الظاهريات) و (المنطق) على حد سواء ، فمما لاشك

---

(١) L.L., Sec. 24, PP. 52-53.
(٢) Phen. M., Preface and Introduction.
(٣) L.L., Sec. 25, PP. 58.
(٤) L.L., Sec. 24, PP. 53.

فيه أن المنهج الذى يرى أنه ناشىء عن صورة المعرفة الخالصة هو المنهج الأساسى فى (علم المنطق) والمهيمن على التفكير المنطقى عند هيجل بكل تأكيد .

ومع ذلك فإن لا يصح تصور هذه المناهج متناقضة متنافرة ، لأنها فى الحقيقة متكاملة ، ولاسبيل إلى عزل الواحد منهما عن الاخر ، بل قد لا يستقيم التفكير الجدلى إلا بالربط بينها وتوحيدها فى كل منهجى يتزايد اختزاله وتكثيفه ، كلما ازداد قربا من الحقيقة ، أو من الواقع نفسه ، فإذا كانت (الخبرة) هى الوصف الحى للعلاقة بين الوعى وموضوعه ، وإذا كان (التأمل أو التفكير) هو صياغة هذه العلاقة فى حدود ذهنية ، الواحد يستكمل نفسه فى الآخر ، فإن المنهج الناشىء عن صورة الفكر الخالصة هو أقصى ما يستطيع الفكر الإنسانى الذهاب إليه فى الكشف عن الحركة الباطنية للواقع نفسه بعد ماتم اختزالها فى التأمل ومن قبل فى الخبرة ، وكأن (حركة التفكير الخالص) هى فكر الفكر أو هى التركيب الخلاق فى مثلث أطروحته الخبرة ، بينما التأمل أو التفكير هو النقيض فيه ، وبعبارة أخرى ، هذه المناهج الثلاثة على التوالى هى منهج الحدس أى الخبرة ، ومنهج الفهم ، أى التأمل أو التفكير ؛ والمنهج الجدلى ، أى المنهج الناشىء عن صورة الفكر الخالص ، ومن المؤكد أننا هنا بإزاء المنهج الجدلى بكامله : فالخبرة أو الحدس هى (المباشرة) ، والفهم أو التأمل (وساطة) ، وصورة الفكر الخالصة (مباشرة دخلت عليها الوساطة) . ولذا يجب ألا نتوقع ، عندما نقرأ أحد كتب هيجل ، أن نجده يطبق فيها منهجاً واحداً بعينه ، بل هو يطبق هذه المناهج جميعها ، وذلك لأنها مجتمعه تشكل المنهج الجدلى ولكننا قد نجد فى كتاب دون كتاب ، أو فى دراسته لموضوع دون آخر ، استخداما أظهر لجانب من جانب منهج واحد متكامل ، هو المنهج الجدلى ، ولئن كانت دراسة الخبرة أظهر ما تكون فى الظاهريات ، فذلك لأن الدراسة منصبة هنا على العلاقة المتغيرة بين الوعى وموضوعه ، تلك العلاقة الإبستمولوجية التى ينبنى عليها كل ماعداها من جوانب أخرى فى الموضوعات التى تناولها هيجل بالدراسة بقصد الكشف عن موقفه الفلسفى ، ومادامت الخبرة هى مايهمنا الآن دراسته ، فلنركز انتباهنا عليها أكثر قليلاً، لنقف على مكوناتها الجدلية ، وعلى طريقة واستخدم هيجل لها .

يعرف هيجل الخبرة بقوله: «هذه الحركة الجدلية التى يجريها الوعى على نفسه – فى معرفته وموضوعه على السواء – من حيث ينجم عنها الموضوع الحقيقى والجديد ، هى ما يسمى بالخبرة على وجه الدقة»[1] وهذا يعنى أن ماهيه الخبرة منحصرة تماماً

(١) Phen. M., P. 142.

فى قدرة الوعى على إنتاج موضوع حقيقى وجديد ، فالجدة والصدق هما العنصران الأساسيان المترتبان على تلك العملية الجدلية التى يضطلع الوعى بإجرائها داخل نفسه عن موضوعه ومعرفته بموضوعه . هذا التفاعل بين الذات والموضوع ، داخل الوعى هو من ناحية أولى معرفة أو إبستمولوجيا ، وهو من ناحية أخرى انتقال إلى موضوع يتصف فى آن معاً بأنه حقيقى وجديد . وكأن هذه المعرفة التى تحدث للوعى بموضوعه هى الأساس السالب الذى ينتقل بالوعى وبموضوعه إلى وضعين جديدين . فالتغير يصيب الذات والموضوع على حد سواء . والتفاعل الذى يتخذ هذه الصفة الإبستمولوجية يكاد يكون هنا هو جوهر السلب الذى يسمح للوعى بإنتاج علاقة جديدة فى باطنه بين الذات العارفة وبين موضوعها . ولكن كيف يتم ذلك على وجد التحديد ؟.

«يرى هيجل» أن الوعى يعرف موضوعا هو الماهية أو الشىء فى ذاته Per se وهذا الموضوع ، من ناحية أخرى ، هو أيضا الشىء فى ذاته Per se ، والواقع الباطنى بالنسبة للوعى . ومن هنا يدخل الاشتباه على هذه الحقيقة . فللوعى موضوعان ، كما شاهدنا من قبل ، أحدهما الشىء الأول فى ذاته the first per se وثانيهما هو الوجود من أجل الوعى لهذا الشىء فى ذاته Per se للوهلة الأولى يبدو الموضوع الثانى مجرد انعكاس للوعى على ذاته ، أى أن ما هو قائم فى الوعى ليس موضوعاً ، بل فقط معرفته بذلك الموضوع . وكما أشرنا فإن الموضوع يتغير ولايعود الشىء فى ذاته Per se ، بل يصبح عن وعى شيئا فى الذات فقط بالنسبة للوعى ، وعلى ذلك فإن ما يكونه هذا الشىء الواقعى فى ذاته This real per se بالنسبة للوعى هو حقيقة، أى الواقع الماهوى ، أو الموضوع الذى يستحوذ عليه الوعى. وينطوى هذا الموضوع الجديد على عدم الأول . والموضوع الجديد هو خبرة الوعى التى حصلها من الموضوع الأول»[(١)].
فجوهر الفعالية الإبستمولوجية السالبة للوعى تتمثل فى قدرة الوعى على إخراج (الموضوع) من كونه (شيئاً فى ذاته) إلى كونه (شيئاً من أجل الوعى) أى أن الشىء فى ذاته ينهار حال خروجه من عزلته ودخوله فى علاقة مع آخر . فبمجرد أن يتوسط الوعى موضوعه يفقد الموضوع استقلاله ، بل يقع عليه السلب فيتغير بذلك موقعه من نفسه ومن الوعى ، وتتغير العلاقة بينه وبين الوعى ، ويتغير الوعى بدوره نتيجة لهذا التفاعل الجدلى الخلاق، فيتم الأنتقال إلى مرحلة جديدة فى مسار تطور الوعى عبر خبرته الفينومينولوجية .

---

(١) Phen. M., PP. 142-143.

وبعبارة أخرى ، ينظر هيجل إلى الروح الإنسانى على أنه ذات مرتبطة ارتباطاً جوهرياً بموضوعها .. وداخل هذه الوحدة العينية التى تؤلف بين الذات والموضوع تتحقق طبيعتهما فقط . وإذا كان الموضوع من الذات هو المادة ، والذات من الموضوع هى الصورة الموحدة ، فإن من واجب الفيلسوف أن يتناول هذه الذات باعتبارها الجانب المهيمن فيما هو عينى ، وأن يعالج الموضوع باعتباره ذلك الحيز الذى تعبر فيه الذات عن طبيعتها ، وتعبر عن ذاتها فيه . وهذا يعنى أن جوهر الروح (وعى ذاتى) ، وبالتالى علينا تناول صور الروح المتتالية على أنها مواقف مختلفة للذات من الموضوع أو المضمون الذى تمارس فيه الذات قدرتها على التوحيد . والذى تعبر فيه الذات عما إذا كانت تتعرف على نفسها فيه أم لا[1] إن النقلة من الموضوع الأول ومعرفته إلى الموضوع الآخر ، الذى نقول بصدده إننا قد امتلكنا الخبرة به قد صيغت على النحو التالى : «أن المعرفة بالموضوع الأول الوجود من أجل الوعى للموضوع الأول فى ذاته ، هو ذاته لابد أن يكون الموضوع الثانى . ويبدو أننا نتعلم بالخبرة لاحقيقة مفهومنا الأول باللجوء إلى موضوع آخر يتفق لنا أن نلتقى به ، عرضاً واتفاقاً ؛ لذا فإن ما يكون بحوزتنا على وجه العموم هو مجرد إدراك بسيط ومحض لما هو فى ذاته ولأجل ذاته وبحسب وجهة النظر التى شرحناها أعلاه ، يتبين لنا أن الموضوع قد أتى إلى المسألة أمر من صنعنا ، وهى ما نسهم به ، وبها يتيسر لنا الصعود بسلاسل الخبرات التى يجتازها الوعى إلى مرتبة السلسلة المبنية بناء علمياً ، غير أن هذا الأمر يلاحظه الوعى الذى نتأمله وندرسه[2] فتمام الخبرة هو التحول من الموضوع الأول إلى الموضع الثانى بالنسبة إلى الوعى . وهذا الخبرة الجديدة بعامة حصيلة لانقلاب يصيب الوعى نفسه ، وهو أمر مترتب على تفاعل الوعى مع موضوعه وليس انقلابا عرضيا شاءت الذات العارفة أو سعت إليه افتعالا ، وهذا الانقلاب فى موقف الوعى من موضوعه هو الإضافة الحقيقية للوعى التى يرتقى بواسطتها نشاطه بحيث يمكن وصفه بأنه فى جملته سلسلة علمية تنتظم العديد من الخبرات التى لايدرك الوعى قفزاتها لانخراطه فى التجربة . وبعبارة أخرى يشكل هذا النشاط بمجمله نسقاً تتطور مراحله عن بعضها تطوراً يكاد لا يكون للملاحظ فيه دخل ، مادامت المعرفة العلمية - فى نظر

---

(١) Mure, Op. Cit., P.62.

(٢) Phen. M., P. 143.

هيجل ليست إلا استسلاماً لحياة الموضوع ، نترك العنان فيها للموضوع تقود حياته قيادتنا .

ولعل النقطة الحاسمة حقاً فى دراسة (السلب) – عند هيجل ، وعند غيره من الفلاسفة ، وحتى فى جميع ميادين البحث والنظر والممارسة العملية – هى الكشف عن الطريقة التى يتأتى للوعى من خلالها الأنتقال إلى شكل جديد له ولموضوعه هذا من الناحية النظرية ؛ ومن الناحية العملية دفع الواقع فى اتجاه من التطور يكون مقبولاً ومطلوباً من جانب (الأنا) و (النحن) على حد سواء . فيكف يتم ذلك عند هيجل ؟[1] إن الاجابة النظرية المختصرة عن بضع المسائل فى فلسفة هيجل قد لا يكون فيها غناء فى كثير من الأحيان . فقد لاحظ البعض : (أن فهم مبادىء الفلسفة الهيجلية غير ممكن إلا إذا شاهدها المرء منا وهى تعمل)[2] أما إجابة هيجل عن السؤال السابق فتتخلص فى قوله : «إن ماظهر فى البداية على أنه موضوع . عندما يحضر للوعى ، يرتد إلي ما تنظر إليه المعرفة على أنه كائنه ، كما أن الطبيعة الضمنية ، الواقعى فى ذاته ، تصبح ما يكونه هذا الموضوع فى ذاته بالنسبة للوعى ؛ هذا الأخير هو الموضوع الجديد الذى يظهر بظهوره أيضا شكل جديد للوعى أو تجسيد له . ماهيته مختلفة عن ماهية الشكل السابق. هذه الملابسة هى التى تهيمن على جميع أشكال الوعى ومواقفة فى ضرورتها. هذه الضرورة وحدها وهذا التولد للموضوع الجديد – الذى يعرض نفسه على الوعى دون أن يكون الوعى عارفاً كيف أتى به – هو ما يجب علينا أن نشهد جريانه ، خلف ظهر الوعى ، نحن الذين نرقب العملية إن صح التعبير . وهنا تدخل فى صيرورة الوعى لحظة وجوده فى الذات أو وجوده من أجلنا ، دون أن يكون هذا الأمر ماثلا بالنسبة للوعى ، الذى يكون فى قبضة الخبرة . ولكن مضمون ما نشهد ولادته يحضر له ، ولاندرك نحن ولا نفهم إلا الجانب الصورى لهذا المضمون ، أى تولده البحت ؛ فما ولد بالنسبة للوعى له صفة الموضوع ، وأما بالنسبة لنا فيبدو فى الوقت نفسه على أنه صيرورة ومجىء إلى الوجود وبفضل هذه الضرورة فإن هذا الطريق نحو العلم هو نفسه فى الواقع علم ، أما من حيث مضمونه ، فإن علم خبرة الوعى»[3] وهكذا يتأكد لدينا من جديد التفاعل الجدلى بين (السلب) و (المعرفة) و (الخبرة) : فجوهر الخبرة هنا

---

(١) فى هذه المرحلة من البحث ليس بوسعنا إلا أن نقدم إجابة مجردة جداً على هذا السؤال ، لأننا مازلنا بصدد الكشف عن الطبيعة المنهجية الباطنية أو عن الحركة الداخلية للسلب . أما الجانب العينى من هذه الإجابة فلن يتيسر لنا إبرازه إلا عند الدخول فى التفاصيل العينية للمباحث الفينومينولوجية فى هذا الفصل .

(٢) Findlay Op. Cit., P. 34.

(٣) Phen. M., P. 144.

معرفة تسمح بسلب موضوعها مما يؤدى إلى ظهور موضوع جديد للوعى يترتب عليه ظهور شكل جديد له ، مختلف فى ماهيته عن الشكل الذى تم رفعه وتخطيه . تكلم هى القاعدة المهيمنة على تتابع أشكال الخبرة فى (الظاهريات) أو على تعاقب أشكال (الوعى) فيها : تحول للموضوع من كونه (ماهيه) أو شيئاً (فى ذاته) إلى كونه شيئا (فى ذاته) بالنسبة للوعى ذاته ، فيظهر بذلك موضوع جديد للوعى يترتب عليه مباشرة انبثاق شكل جديد للوعى . وربما جاز لنا القول عن هذه القاعدة : إنها الآلية أو (الميكانيزم) الأساسى لحركة السلب فى (الظاهريات) : سلب ، علته الحقيقية معرفة ، يظهر فى خبرة . وهذه الضرورة التى تتحكم بتعاقب أشكال الوعى ، نتيجة للمعرفة بالموضوع ، أمر لا يتبين الوعى المنخرط فى العملية حقيقته ، بل هو أمر يتم من وراء ظهره ، ولكننا - نحن المهتمين بتتبع حركة الوعى - ندرك حقيقة ما يحدث . ومع ذلك فإن مايشهد الوعى ولادته يكون حاضرا أو ماثلا بالنسبة له ، فى حين لاندرك نحن إلا الجانب الصورى لهذه المضمون أو تولده البحث . وفى حين أن ماولد بالنسبة للوعى ليس له إلا وجود الموضوع لا غير ، فإنه بالنسبة لنا حركة وصيرورة ، وهذا هو الفارق بين وجهتى نظر مختلفتين : فالوعى لايرى إلا موضوعاً مفرداً يتولد فى أثر موضوع ، فى حين أن هذا التولد بالنسبة لنا مسار أو صيرورة أو حركة تشكل الموضوعات المتعاقبة فيها نسقاً واحداً ، يتعذر فصل أوله عن آخره . ولا سبيل إلى فهم أى موضوع فى هذه الحركة أو الصيرورة إلا بعد الألمام بالنسق كاملاً ، لأن كل موضوع أو لحظة فيه مكونة من (السلب) جانب من جوانب سابقتها أو رفعها ومن الأبقاء أو الاحتفاظ بجانب آخر ، مع إضافة جديد يسمح بتحقيق النقلة من لحظة إلى أخرى ، بل هو الجديد ذاته الذى تتكشف عنه النقلة ، والمجموعة الكلى لهذه الضرورة المتجهة فى صميمها نحو العلم هو نفسه علم ، أى علم خبرة الوعى ، خبرته بنفسه وبعالمه .

أخيراً يعرض علينا هيجل هذا الترابط بين المعرفة والخبرة والسلب مبينا أن الحصيلة التى يخرج بها الوعى ، بعد اجتيازه لكل هذه الخبرات الأليمة ، هى النسق العلمى الذى يدل فى نهاية المطاف على المعرفة المطلقة ذاتها : «إن خبرة الوعى بذاته ، تنطوى على مملكة حقيقية للروح بتمامها ، بحيث تتبسط لحظات الحقيقة فى طابعها كما هى من أجل الوعى ، أو كما يبدو هو ذاته فى علاقته بها ، وبفضل ذلك كانت لحظات للكل ، وتجسدت للوعى أو أشكالا له ، والوعى بدفعه نفسه قدما نحو صورة

وجوده الحقيقية سوف يصل إلى نقطة يتخلص عندها مظهره من كونه مقاماً ومن كل ماهو غريب عليه ، ومن كل ما يكون من أجله ومن كل ما يحضر من أجله حضوره الآخر ، إنها نقطة يتحقق فيها التطابق بين الظاهر والماهية ، وحين ذاك يتحقق التطابق بين عرضه وبين هذه النقطة ذاتها ، هذه المرحلة من العلم خاصة بالروح . وأخيراً فإنه عندما يدرك ماهيته هذه فإنه سوف يدل على طبيعة المعرفة المطلقة نفسها»[1] وبهذا تكون (الخبرة) قد بلغت تمامها ، ويكون (السلب) قد بلغ غايته ، و (المعرفة) قد أصبحت علما مطلقاً ، من حيث أن هذه الخبرة لم تعد مجرد تجسدات للوعى ، بل مكونة لمكوث الروح فى حقيقته الشاملة . ولم نصل إلى هذه النتيجة عرضاً أو مجاناً ، بل بفضل الجهود التى بذلها الوعى فى التعرف على نفسه وعلى موضوعه ، وفى كل ما انطوت عليه خبراته من ألم وتمزق ويأس وخيبة أمل واغتراب . فالتساوى بين الظاهر والماهية ، أو التكافؤ بين مسار الوعى وطبيعة العلم ، أو التحقق من أن المطلق ليس جوهر فحسب ، بل هو ذات أيضاً – وتكاد تكون كل هذه الصيغ مترادفة – ليس معطاً أولياً ناجزاً للوعى ، بل ثمرة لكفاح طويل عاناه الروح فى سبيل تحقيق وعيه بذاته . والسلب هو الاسم المشترك الذى يجمع بين كل أنواع الخبرات والتجارب التى عاشها الروح فى تصاعده البطىء والمتدرج نحو وعيه بذاته . هذا الوعى بالذات الذى يبلغه الروح ، من خلال إدراك الوعى لماهيته ، هو المعرفة المطلقة التى هى العلة الغائية المحركة للسلب منذ البداية ، والتى دفعت بالتطور الفينومينولوجى إلى تجاوز ذاته فى كل مراحلة . ولكن المعرفة هاهنا لا تستشعر حاجة إلى مزيد من التقدم ، ولذا يكون النسق قد اكتمل ، وتكون حركة السلب قد نقلت الروح من كونه مجرد يقين حسى بسيط إلى كونه معرفة مطلقة هى والعلم سواء ، أى أن معرفته وموضوعه قد اندمجا . بل إن الذات نفسها قد تحولت إلى موضوع ، وهى بالتالى تتعرف على نفسها فى موضوعها ، وبكلمة واحدة ، تحولت معرفة الذات إلى معرفة بالوجود ، أى إلى علم ، وبالتالى ينتقل التطور من المستوى الفينومينولوجى الابستمولوجى إلى المستوى العلمى أو المنطقى أو الأنطولوجى .

هذه هى الافتراضات الضمنية التى يقوم عليها السلب فى المستوى الإبستمولوجى وهى أقرب إلى أن تكون فى مجموعها نسقا من الاعتبارات المنهجية التى لا سبيل إلى فهم السلب فى أى مستوى من مستوياته بغيرها . وهذه الافتراضات هى الأساس الخفى والعميق الذى تستند إليه حركة السلب فى الظاهريات) . غير أن

(١) Phen. M., PP. 144-145.

هناك أسساً أظهر من هذه نصل إليه بتطبيق الافتراضات الضمنية السابقة على حركة الوعى من اليقين الحسى حتى العقل ومن الروح حتى المعرفة المطلقة . وهذه الأسس هى درجات الوعى الثلاث : الوعى ، والوعى الذاتى والعقل . ودرجات الوعى هذه هى فى آن معاً تجليات للسلب فى مستوى الوعى الفردى ، وأسس لانقلاب الوعى إلى روح وبلوغه المعرفة المطلقة وإذا كان هذا التطور كله إنما هو فى حقيقته تطور للروح ، وإذا كان السلب يفعل فعله فى داخل الروح ، فينقله من لحظة إلى أخرى ، ومن مستوى إلى آخر ، أى يتحقق له التقدم ، فإن علينا الآن الوقوف عند بعض لحظات هذا التطور الفينومينولوجى فى حياة الروح ، من أجل الكشف عن دور فعل السلب فيها ، ولاستجلاء بعض ملامح هذه الملحمة الفلسفية التى لاشك أن (التقدم) هو ماهيتها .

٦ - تطور السلب فى الإيستمولوجيا الهيجلية : الوعى :

قلنا غير مرة أن مفهوم (الروح) فى فلسفة هيجل هو المفهوم الأساسى الذى تشتق منه سائر المفاهيم الأخرى ، بحيث أنه ليتعذر علينا فهم هذه الفلسفة مالم نكن على وعى بهذه الحقيقة . وكتاب (ظاهريات الروح) . نفسه ما هو إلا وصف حى لظهور الروح وتطوره من أدنى مستوياته فى (اليقين الحسى) حتى أعلاها فى (المعرفة المطلقة) وإذا كان (الظهور) نفسه هو العملية الأساسية فى (الظاهريات) ، فإن هذا الظهور لايتم من تلقاء نفسه . إذ أن (السلب) هو القوة المحركة والدافعة لهذا (الظهور) فى اتجاه تجلى الروح لذاته فى وعيه الذاتى بذاته . و (السلب) هاهنا لايفعل فعله إلا لأن الروح «ينطوى على السلبية المطلقة للفكرة nituib»[١] ، وهذا يعنى «أن وجود الروح هو فعاليته ، وأن فعاليته هى تعرفه على ذاته»[٢] غير أن الروح لايصل إلى هذا التعرف مباشرة ، بل يتعين عليه العبور فى كثير من التعرجات والانحناءات التى لابد أن تسبق احرازه للوعى بالذات[٣] على أننا وإن كنا نعالج هنا الفعالية (الفينومينولوجية) للروح ، أو فعالية التجلى ، فمما لاشك فيه أن الفعالية الأساسية للروح ليست إلا (الفعالية المنطقية) ، وأن كل ماعداها يرتد إليها ويشتق منها فى حقيقة الأمر[٤] وما هذه الفعالية المنطقية ، فى الحقيقة ، غير فعالية (وجودية) لا سبيل إلى بلوغها إلا بالعبور من الفعالية (الفينومينولوجية المعرفية) إلى الفعالية (الوجودية الانطولوجية) . ولعل هذا ما

(١) Phil. M., Sec. 382, P. 300.

(٢) L.H Phil. Vol. 1, p.32.

(٣) ibid., P. 35.

(٤) Phen. M., Sec. 383. Zusatz, pp. 16-17.

يفسر لنا السبب الذى حدا بهيجل إلى البدء (بالمنطق) وليس بـ (ظاهريات الروح) فى عرضه الثانى لمذهبه فى (موسوعة العلوم الفلسفية) .

ومع أن هذا ليس هو بالمكان المناسب لشرح طبيعة الفعالية المنطقية[١] ، فإنه لابد لنا من القول بأن هناك مصطلحين أساسيين من المصطلحات المنطقية لا ينقطع ترددها ، ولاسبيل إلى فصلهما عن مفهوم(السلب) فى (الظاهريات)، وهما (المباشرة والتوسط). وليس ثمة سبيل إلى فهم سير الجدل وانتقاله من مرحلة إلى أخرى إلا بعد الوقوف على معنييهما بدقة . إذ لابد للضلع الأول فى كل مثلث جدلى من أن يكون مباشراً ، بينما يكون الضلع الثانى متوسطاً ، أما الضلع الثالث فيجمع بينهما : فهو المباشر الذى دخله التوسط . ولئن بدا هذان العاملان وكأنهما منفصلان الواحد منهما عن الآخر، فالحقيقة هى أنه «لايمكن لأحدهما أن يكون غائباً ، ولايمكن لأحدهما أن يوجد بغير الآخر»[٢] وإذا كانت (المباشرة) تشير إلى أن مادة المعرفة أو الموضوع المعروف ماثل مثولاً مباشراً فى الحدس ، فإن «معنى التوسط هو أن ننظر إلى شىء ما على أنه بداية ، وأن نمضى منه قدماً إلى شىء ثان ، بحيث يكون وجود هذا الشىء الثانى معتمداً على وصولنا إليه عن طريق شىء غيره»[٣] وما يترتب على ذلك هو أن (السلب) مرتبط إرتباطاً صميمياً بـ (التوسط) . فالوصول إلى شىء عن طريق شىء آخر يشير إلى وجود علاقة يقيمها الذهن بينهما تسمح للفكر فى نهاية الأمر بتخطى الاثنين ومن ثم دمجهما فى وحدة جديدة . فالفكر يعيد بناء المعطيات المباشرة بلا انقطاع ، فهو فى حقيقته قوة سالبة ، مما يجعل هيجل يمضى إلى القول : «إن التفكير هو دائماً سلب لما هو قائم أمامنا على نحو مباشر»[٤] بل إن هيجل يمضى إلى حد إنكار وجود (معرفة مباشرة) قائمة بذاتها ، فالمعرفة المباشرة هى فى نظره «نتيجة للمعرفة المتوسطة»[٥] فالمباشرة راجعة إلى «أن التوسط نفسه يتلاشى فى عين فعل التوسط»[٦] فهيجل يرى أن (المعرفة المباشرة) تجريد وإنكار للتحديد والملاء والتطور والنمو . «والمباشرة هو المجرد ، فى حين أن التوسط هو العينى ؛ المباشر هو الفارغ ، أما التوسط فهو الملاء ؛ المباشر هو الثابت ، والمتوسط هو المتحرك»[٧]. وعلى ذلك فإن

---

(١) فمكانها الفصل التالى الذى نحلل فيه كتاب (علم المنطق) .

(٢) L.L., Sec. 12, p. 20.

(٣) Idem.

(٤) Idem.

(٥) Ibid., Sec. 66 pp. 129 - 30.

(٦) Ibid., Sec. 75, p. 138.

(٧) حسن حنفى ، قضايا معاصرة ، جـ ٢ مرجع سبق ذكره ، ص ١٨٤ .

المنهج الجدلى يجمع بين الحدس والاستدلال لإقراره بلحظة المباشرة وبلحظة التوسط معاً . ويتخذ حركته العامة صيغة مثلثة تنطلق من المباشرة باعتبارها وضعاً أو أطروحة . ثم لحظة التوسط باعتبارها نقيضاً للقضية ، وأخيراً مرحلة التركيب التى يجرى فيها التأليف بين المباشرة والتوسط أو السلب وسلب السلب : ذلك هو النهج العام للحركة والنقلة التى سنلتقى بها فى محاولتنا الوقوف على مسيرة السلب فى تطور الوعى على درب اكتشافه لنفسه وتعميق معرفته لنفسه .

والواقع أن الوعى بانتقاله من المباشرة إلى التوسط ثم توحيده من جديد بينهما هو ضرب من إعادة البناء (للكوجيتو الديكارتى) ، ولكن على مستوى حضارى جديد . فإذا كان الكوجيتو الديكارتى هو حوار النفس مع نفسها بقصد الالتحام بالوجود آخر الأمر ، فإن هذا الكوجيتو يتخذ ، عند هيجل ، صورة حوار الذات مع موضوعها . وإذا كان الكوجيتو الديكارتى هو الدليل على الحاجة إلى التنوير بكل ما ينطوى عليه التنوير من معنى فإن إعادة بناء الموضوع عند هيجل إشارة إلى تغير العالم وتبدله ، بعدما تحقق الكوجيتو الديكارتى كل أغراضه فى التنوير عن القرنين السابقين فى الحضارة الأوربية . وأصالة الفكرة الهيجلية وصدقها مرده إلى أن التبدل لا يصيب الموضوع دون الذات ، ولا الذات دون الموضوع ؛ إذ أن تفاعلهما يغيرهما كليهما . أو هو على الأقل يفضح أوهام الذات فتغير موقفها من الموضوع . فيصبح من حقها تغييره لتتاسمى به إلى مستوى رؤيتها الجديدة له . ومن شأن هذا التبدل فى الذات أن يسمح له بالنظر إلى ذاتها على أنها هى الموضوع ؛ إذ أن تفاعلهما يغيرهما كليهما . أو هو على الأقل إلى مستوى رؤيتها الجديدة له . ومن شأن هذا التبدل فى الذات أن يسمح لها بالنظر إلى ذاتها على أنها هى الموضوع ، أى الأنا جوهر . وعندما تصبح متيقنة من ذلك يتحقق لها تحول آخر يتمثل فى تحولها من الشعور بأنها هى وموضوعها إلي التيقن من أنها هى الوجود ذاته ، أى أن الجوهر ذات ، وبالتالى فإن المطلق ذات والحقيقة أن التطور الإبستمولوجى للوعى هو الشرط الذى لابد منه حتى يتحقق التوحيد بين الذات وموضوعها أولا ، وثانيا تحول الذات إلى فكرة هى الوجود بتمامه ، فيتم بذلك التوحيد بين الذات والمطلق . وبغير السلب ما كان للأشكال الإبستمولوجية للوعى أن تتحول إلى صور للعالم ، وأن تتحول هذه الأخيرة إى أشكال مطلقة تبلغ ذروتها فى الفلسفة أو بالمعرفة المطلقة التى يتحقق فيها الالتحام نهائياً بين الذات والموضوع أو بين الأنا والعالم . وهنا ينكشف الوجود على أنه (فكرة) . وما هذه الفكرة إلا الذات نفسها القائمة من وراء العالم ، بل هى العالم ذاته . وإذا كان السلب هو صميم الحركة وعلتها التى تحول الإبستمولوجيا إلي أشكال تاريخية وأخرى مطلقة ، فإن علينا الآن النظر فى لحظات

الوعى الأساسية وهى (الوعى) والوعى الذاتى) و (العقل) ، من حيث أنها هى الأسس التى ستنهض عليها التطورات اللاحقة ، لنتبين كيف أن السلب سيضطرها إلى فعل ذلك ، انطلاقاً من أساس الوعى ذاته التى لا تقع لحظاتها خارج العملية الإبستمولوجية للوعى ، بل هى تتحقق فى باطن الوعى ذاته .

ويتكون الوعى فى (الظاهريات) من ثلاث مراحل أساسية هى الوعى ، والوعى بالذات ، وأخيراً العقل . وتتكون كل واحدة من هذه المراحل من ثلاثة أقسام يفضى كل واحد منها إلى الآخر ، أو هو ويسلبه وينكره ويرفعه بفعل ماينطوى عليه من سلب متعين ، الأمر الذى ينتهى بالخبرة الفينومينولوجية بكاملها بعد أن تنجح فى تحقيق سلسلة طويلة من التطورات التى تعبر عن أن الوعى قد حقق تقدما بالفعل ، إلى رفع هذا النوع من الخبرة بكامله ، وتخطيه عن تحوله إلى (فكرة) هى صميم (الوجود) الذى يكشف التطور العلمى فى (المنطق) عن ذاته ليس بشىء سوى فكرة . فكيف يتحقق ذلك كله ؟.

(أ) الوعى المباشر[1] :

تتألف المرحلة الأولى من مراحل الوعى من ثلاث أقسام فرعية وهى :

١ – اليقين الحسى .

٢ – الإدراك الحسى .

٣ – القوة والفهم .

والسؤال الذى يهمنا أن نجيب عليه هو : كيف يتحقق الأنتقال من نقطة إلى أخرى داخل المرحلة الفرعية أولا ، وكيف يتحقق الصعود من مرحلة إلى أخرى داخل المرحلة الأكبر ثانيا ؟ ولاشك أن الاجابة الأولى والبسيطة على هذا السؤال هى (السلب) . ولكن كيف يتحقق هذا فعلا وكيف يمارس السلب تأثيره هنا ؟

١ – اليقين الحسى :

خلافا لما هو شائع من أن الخبرة الحسية خبرة بسيطة تلامس فيها الذات موضوعها ملامسة مباشرة ، يبرهن هيجل على أن جوهر هذه الخبرة قائم فيما تنطوى عليه من (توسط) و (سلب) و (تناقض) . فالوجود الخالص ينقسم فى (الخبرة الحسية) إلى (هذين) : الهذا الأول هو الذات ، والثانى هو الموضوع . ومن شأن تحليل الخبرة

---

(١) أضفنا كلمة (مباشر) تمييزا لهذه المرحلة من مراحل الوعى عن الوعى بكامله ، فقد خلع هيجل الاسم نفسه على المرحلة الأولى من تطور الوعى وعلى الوعى الذى يتكون من ثلاث مراحل ، الوعى ، والوعى الذاتى ، والعقل .

الحسية أن يكشف لنا عن أنه ليس لهما وجود (مباشر) ، بل وجودهما (بالتوسط) ومن خلاله. «فالذات تبلغ اليقين من خلال الموضوع، وهذا بدوره يوجد من خلال ذلك اليقين ، من خلال الآخر ، أى عن طريق الذات»[1] هذه هى الصورة الأولية المباشرة التى تبدو للوعى الفارق فى تجربته : الموضوع هو المعطى المباشر الذى تستطيع الذات أن تدركه بغير تأمل ولاتفكير ، بضرب من العلاقة المباشرة به . بل إن الموضوع هو العنصر الأكثر أهمية فى هذه التجربة لأنه يظل موجوداً سواء التقت به ذات فأدركته أم لا ، فى حين أن الذات لاتوجد إلا إذا وجدت ما تعرفه . فهل هذه هى حقيقة اليقين الحسى فعلاً .

لـ (هذا) صورة مزدوجة فى اليقين الحسى : (الهنا) و (الآن) ، ويكشف تحليل (الآن) عن أن (الكلى) هو حقيقة اليقين الحسى والمضمون الحق للخبرة الحسية : «فالآن يحفظ نفسه من حيث أنه ليس بليل ، وهو بالمثل – من حيث علاقته بالنهار – وهو الوقت فى اللحظة الراهنة ، أى الآن نهار ، فهو يحفظ نفسه أيضاً من حيث أنه ليس بنهار ، أو من حيث أنه على الجملة شىء سلبى . إن هذا الآن الذى يحفظ ذاته ليس بالشىء المباشر ، بل هو متوسط وذلك لأنه يتحدد أو يتعين من خلال شىء آخر غيره . ويكون الآن هذه الواقعة البسيطة فإنه غير مبال بما عسى أن يكون مرتبطاً به ، سواء أكان وجوده الليل أو النهار ، على الرغم من أن وجوده الحقيقى هو أيضاً النهار والليل ، ولكنه لايتأثر بهذه الآخرية التى من خلالها يكون ماهو . إن الكيان البسيط الذى هو من هذا النوع ، والذى لايوجد إلا من خلال السلب أو بواسطته ، والذى ليس هذا ولا ذاك ، والذى سيان عنده أن يكون هذا وذاك ، إن الشىء الذى يكون من هذا النوع ندعوه (كلياً) . ولذلك فالكلى هو حقيقة اليقين الحسى والمضمون الحق للخبرة الحسية... وإذا كان جوهر (الآن) هو الكلى ، فإن هذا الكلى لايتحصل لنا إلا بسلب الجزئى ثم إثباته . فالآن نهار ، ولكنه ليل ليل وليس نهارا ، إنه كليهما ، ولكنه أيضا شىء ثالث ، وهكذا ، فالآن يظل على ما هو عليه طوال اختلافات النهار والليل أو الصباح ، وهو ليس (أنا) إلا لكونه مغايرا للنهار أو الليل أو أى لحظة أخرى فى الزمان . فهو يحفظ ذاته عن طريق سلب كل اللحظات الأخرى للزمان . وبعبارة أخرى فإن الآن يوجد بوصفه شيئاً سلبياً ، ووجوده لاوجود . وهذا ما ينطبق على الهنا أيضا» وما ينطبق على (الآن) ينطبق على (الهنا) ، وهو الصورة الثانية لـ (هذا) أو الموضوع[2] : «أتلفت حولى فتختفى هذه الحقيقة وتتبدل إلى ضدها : فالهنا ليس شجرة ، وإنما هو منزل ، فالهنا نفسه لا يختفى بل هو موجود ، وهو يبقى بعد اختفاء

(١) Phen. M., P. 150.

(٢) Herbert Marcuse, R.R. pp. 103-104.

الشـجرة والمنزل ، إلى آخـره ، وهو غير مكترث بالشجرة ولا بالمـنزل . وهكذا يتبدى لنا ثانية أن (الهذا) كلية متوسطة»[١] وهكذا يبقى الوجود الخالص كما لو كان هو العنصر الجوهرى لهذا اليـقين الحسـى ، هذا اليـقين الحسـى الذى يبرهـن على أن الكلى هو حقيقة موضوعه . ذلك أن الوجود الخـالص لايكون فى صـورة شىء مباشر ، بل من خلال شىء آخر تكون فيه عملية (السلب) و (التوسط) عملية جوهرية»[٢] فـالتوسط ، وهو مـا من خلاله يتبدى لنا السلب هـهنا يكشف عن أن (الكلى) هو الموضوع الحقيقى لليـقين الحسـى ، وما الكلى إلا تلك البسـاطة المتوسطة المتـحصلة عن إنكار الجـزئى وتخطية إلى الكلى باعتباره الموضوع الحقيقى لليقين الحسى . فالسلب يتخطى كثرة المعطيات الحسيـة حين يردها إلى الكلى فيمـهد السـبيل بذلك أمام الذات لكى تمارس فعاليتها فى موضوعها ، بل إن السلب هو الذى يخلق هذا الموضوع أصلا .

ويبين المضى فى تحليل نشـاط (اليـقـين الحـسـى) أن الذات هى أيضـا كليـة كالموضوع تماما . كما سيتبين لنا أن الموضوع الذى كان يزعم أنه الواقع الجوهرى هو فى حقيقته العنصر غير الجوهرى فى اليقين الحسى . والنتيجة المترتبة على ذلك هي أن اليـقين سـيتـحـول إلي المعرفـة أو الذات التى تبـدو لأول وهلة بأنها عـرضـيـة لدى مقارنتها بالموضوع ، فحقيقة هذا اليقين تكمن فى الموضوع بوصفه موضوعى موجود لأننى أعرفه . وهكذا يضمحل اليقين الحسى من الموضوع . وإن لم يتبخر بعد تماماً ؛ إنه يدفع إلى الذات من جديد»[٣] يفسر ذلك ما يذهب إليه هيجل من أن اختفاء الهنا والآن الجزئيين أمر لاسبيل إليه لأن الذات تبقى عليهما . فالآن نهار لأننى أراه ، والهنا شـجرة لسـبب مماثل» فـهـذه الذات ترى الشـجرة وتؤكـد أن الهنا شـجرة ، ولكن ذاتا أخرى ترى المنزل وتقرر أن الـهنا ليس شجرة ، بل هو منزل . وأما مـا لا يـختفى فى كل هذا ، فـهو الذات بوصـفها كليـة ، أو الكل الذى رؤيتـه ليست رؤية هذه الشجرة أو هذا المنزل ، وإنما هـى رؤية مـا هـو متوسط من خـلال سلب هذا المنزل ، إلى آخره . فـالذات كليـة شـأنهـا فى ذلك شـأن الـهنا والآن والهـذا بعـامـة»[٤]. وكمـا كـان السلب هو العلة الكامنة من وراء تحول الموضوع إلى بسـاطة أو كلية مـتوسطة ، كذلك فـإن السلب هو الأداة التى عن طريقها انتهينا إلى أن الذات كلية أيضا . فالذات لم تعد فردية تستطيع أن تدعى ما تشـاء ، ولم يعـد موضوعهـا فردياً تؤكـد أنهـا وحدها هى التى تعرفه ،

(١) Phen. M., p. 153.

(٢) Idem.

(٣) Idem.

(٤) Ibid., P. 154.

بل أصبحت هى وموضوعها كليين ، وهنا هو الشرط الضرورى لدحض النسبية فى شتى صورها . هذه الكلية التى انتهى إليها هيجل من خلال السلب والتوسط هى ما حاول أن يستخدمه فى الرد على كل النزعات الحدسية التى تقول بالإدراك المباشر لموضوعات الفكر ، لا فرق فى ذلك بين أن يكون الله هو ما يدركه الحدس أو أى موضوع آخر(١).

ولما لم تكن العملية الجدلية المتضمنة فى اليقين الحسى غير تاريخ هذه العملية ذاتها ، وبالتالى لم يكن اليقين الحسى غير هذا التاريخ نفسه ، فإن أهم تناقض فى هذا التاريخ - وهو التناقض الذى يتيح لنا رفع اليقين الحسى والصعود منه إلي الإدراك الحسى - متمثل فى أنه لا يجعل الحقيقة حقيقته الخاصة ، وذلك لأن حقيقته هى شىء كلى ، فى حين أنه يريد التعامل مع هذا جزئى(٢). أى حقيقته هى (الكلية) ، بينما يريد هو التعامل مع (الجزئية) . هذا التناقض هو الذى يدفع بالوعى إلى الأمام فيتجاوز اليقين الحسى ويصعد منه إلى الإدراك الحسى . وهذا يعنى أن الذهن هو الذى يركب اليقين الحسى أو الخبرة وهذا هو أول تجل من تجليات الكوجيتو فى صيغته الحضارية الجديدة . والحقيقة وفقاً لهذا الكوجيتو الجديد هى محصلة عملية سلب مزدوجة : سلب الوجود بذاته من الموضوع عن طريق عملية توسط ننكر فيها مباشرة الموضوع أو جزئيته ، وسلب الأنا الفردى بتحويل الحقيقة إلي الأنا الكلى عن طريق عملية توسط ننكر فيها أن تكون الذات الفردية هى مقر الحقيقة . ولكن الأنا مع ذلك تظل هى الدعامة الأساسية التى تستمد منها الخبرة معقوليتها والموضوع وجوده . وإذا كانت الذات قد اتخذت من (المباشرة الحسية) أو (الهذا الفردى المجرد) موضوعا لها ثم نسخته وتجاوزته إلي ما هو أعلى منه ، أى إلى (الإدراك الحسى) الذى يتخذ من (الشىء) موضوعاً له . فإن هذه الذات هى نفسها ستظل النقطة اليقينية التى يفسر بها تطور الموضوع وتحوله من حال إلى آخر .

٢ - الإدراك الحسى :

يمتاز (الإدراك الحسى) عن (اليقين الحسى) بأن مبدأه هو الكلى . فما هو هذا الكلى الذى يتخذ منه (الإدراك الحسى) مبدأ له ؟ وما هى حقيقة الإدراك الحسى ؟ «بالنسبة لنا - نحن الذين نتتبع العملية - أو بالنسبة للكلى فى ذاته بوصفه مبدأ ، فإنه هو ذاته ماهية الإدراك الحسى . وفى مقابل هذا التجريد ، فإن تينك اللحظتين المتمايزتين - أى من يدرك وما يدرك - هما شىء غير ما هوى وبما أنهما كليان أو

(١) C.F.: L.L., Secs. 61-78, pp. 121-42.

(٢) Phen. M., pp., 158-159 and 162.

ماهيه ، فإنهما كليتاهما ماهوية : ولما كانتا مرتبطتين بوصفهما ضدين ، فإنه لايكون وفقاً لتكوين الإدراك الحسى إلا بوسع واحدة أن تكون اللحظة الماهوية ، ومن هنا ينبغى أن يكون التمييز بين ماهو ماهوى وما هو غير ماهوى مشتركا بينهما . فالواحدة تمتاز بأنها كيان بسيط ، وهى الموضوع الذى هو الماهية ، ولا يهمه كثيراً سواء أكان مدركاً أم لا ! والأخرى هى الإدراك ، وهو العملية غير الجوهرية والعامل غير المستقر والذى يمكن أن يكون أو لايكون اللحظة غير الماهورية»[1]. فالتناقض الأساسى المكون لطبيعة الإدراك الحسى راجع إلى أن (الكلية) هى مبدؤه : وإذا كانت الذات والموضوع كليين ، وكان التضاد هو الذي يربط بينهما كان كل طرف من طرفى الإدراك الحسى ماهويا وغير ماهوى فى وقت واحد . وهذا هو ما يرفع الإدراك الحسى ويؤدى بنا إلى الفهم .

لننظر الآن فى أحد هذين الطرفين وهو الموضوع : «فما دام مبدأ الموضوع – الكلى – فى بساطته إنما هو مبدأ متوسط ، فإنه يتعين على الموضوع التعبير عن ذلك بمزيد من الوضوح باعتباره طبيعته الباطنية . ولو فعل ذلك ، لبدا أنه شىء يمتلك كثرة من الخواص . فثراء المعرفة الحسية ينتمي إلى الإدراك الحسى وليس إلى اليقين المباشر الذى كان فيه هذا الثراء مجرد أمر عرضى واتفاقى ؛ وذلك راجع إلى تفرد الإدراك الحسى باستحواذه على سلب وتمايز وكثرة فى طبيعته ذاتها»[2] فالسلب هو الذى يخلق هذا الموقف أو المستوى المعرفي الجديد في حياة الوعى عندما يدخل على (الهذا) فيصبح (لاهذا) أو (هذا) مرفوعاً أو منسوخاً ، ولكن ليس من حيث هو عدم بسيط ، وإنما من حيث هو عدم متعين عدم ذو مضمون محدد ، وهذاهو السلب المتعين . وهذا يعنى أن العنصر الحسى يظل ماثلا لا فى صورة شىء جزئى ، كما كان عليه الحال فى (اليقين المباشر) . وإنما بوصفه (كليا) . «فالوجود نتيجة لدخول التوسط أو السلب عليه يكون كلياً . وعندما يتم الكشف عن هذا الأمر صراحة علي هيئة عامل فى مباشرته ، فإنه يكون عبارة عن خاصية متعينة متميزة . وما يترتب على ذلك هو أن هناك العديد من هذه الخواص الموجودة فى معية ، وتعد كل واحدة من بينها سلبا لغيرها ، وطالما أنه يتم التعبير عن هذه الخواص من خلال الصورة البسيطة للكلى ، فإن هذه السمات المتعينة تكون مرتبطة بذاتها وغير مكترثة ببعضها . وبالمثل فإن الكلية البسيطة المتطابقة مع ذاتها هى ذاتها الخصائص المتعينة والمنفصلة التى تمتلكها .

---

(١) Phen. M., pp. 162-63.

(٢) Ibid., p. 193.

إنها علاقة خالصة بذاتها ، الوسط الذى توجد فيه كل هذه الخصائص ، وهى فيه كما لو كانت فى وحدة بسيطة مجردة ، إنها تتداخل دون أن تؤثر الواحدة منها فى الأخرى بمجرد اشتراكها فى هذه الكلية ، فكل منها غير مكترثة بالأخرى ، كل منها بذاتها .. وما علاقة عدم الاكتراث هذه ، أو هذه العلاقة التى جوهرها الحياد إلا (الكلى الخالص) نفسه ، الوسط أو الشيئية التى تبقي على الصفات فى معية»[١]. ولما كانت الصفات لا ترتبط ببعضها إلا عن طريق التضاد ، وكان التضاد هو القوة الجدلية التى تربط خصائص الشىء الواحد ببعضها ، كان التضاد هو المكون لشيئية الشىء ، ولما فى الشىء من تعين : «فلو كانت الخصائص الكثيرة المتعينة غير مكترثة الواحدة منها بالأخرى تماما ، ولو كانت غير مرتبطة إلا بذاتها فقط ، لما كانت متعينة ، فهى كذلك فقط بقدر ما تكون متمايزة ومترابطة مع غيرها بوصفها أضداداً . واستنادا إلى هذا التضاد ليس فى وسعها أن توجد معاً في الوحدة البسيطة والمجردة لوسطها ؛ على الرغم من أن الوحدة ضرورية لها ضرورة السلب تماماً . فعملية تمايزها بقدر ما لا تتركها غير مكترثة بما فيها ، بل هو واحد أيضا : إنه وحدة مستبعدة طاردة»[٢]. وهذا يعنى أن الشىء في الإدراك الحسى ، نتيجة لكونه وحدة طاردة مستبعدة ، يكون واحداً . والواحد هو لحظة السلب من حيث أنه يربط نفسه بنفسه ويستبعد غيره وبذلك يتم الأنتقال من الشيئية إلى الشىء فيكون (السلب) بذلك قد هيأ لنا السبيل للأنتقال من الكلية الخالصة إلى الكلية المتعينة أو إلى الواحد .

والانتقال من الكلية الخالصة إلى الكلية المتعينة أو إلى الواحد الذى لابد أن يكون منعكساً فى ذاته فيحرز بذلك هوية خاصة به ، تربطه بنفسه وتفصله عن غيره هو في حقيقته انتقال من الكم إلى الكيف . فهوية الشىء مرهونة بكيفة أو بتعينه النوعى : «فمن خاصية الشىء أن يتخذ السلب صورة التعينية النوعية Specific determinatness على نحو مباشر مع مباشرة وجوده ، مباشرة تكون نتيجة الاتحاد مع السلب كلية universality ومن حيث هو واحد ، علي أية حال ، فإن السلب ، هذه الكيفية النوعية specifilc quality يتخذ صورة يكون فيها متحرراً من هذه الوحدة مع الموضوع ويوجد فى ذاته ولأجل ذاته»[٣]. فالتعينية النوعية ، أو كيف الشىء ، هى ما يفصل أحد الأشياء

---

(١) Phen. M., pp. 164-165.

(٢) Ibid., p. 165.

(٣) Phen. M., p. 165.

عن غيره ، إذ أنها هى التى تخلع على الشىء أو على الواحد هويته التى تمنعه من الذوبان فى غيره . فالسلب هنا ، أو هذه الكيفية النوعية ، له حياته الخاصة ، فيمكنه أن يتخذ صورة يكون فيها متحرراً من هذه الوحدة مع الشىء بحيث يكون موجوداً فى ذاته ولأجل ذاته . وما هذا الوجود للذات إلا صورته المنهجية الخالصة القابلة للانطباق على أى موضوع أو وضع معين . هذه الصورة هى طبيعة الحقة ، وهى لا تخرج عن كونها المنهج الجدلى نفسه .

وعلى ذلك يمكن النظر إلى الشىء من حيث أنه كلية حسية ووحدة مباشرة للوجود الموجب والاستبعاد السالب ، وفى هذه الحالة يكون مجرد خاصية فى حين أن الواحدية والكلية الخالصة ، تكونان مستخلصتين منها ومتمايزيتين الواحدة منهما عن الأخرى ، وذلك عندما تقوم الكلية الحسية بربط هذه العناصر الواحد منها بالآخر . «وعندما تتحقق علاقة الوحدة بتلك اللحظات الماهوية الخالصة ، عندئذ يكون الشىء قد اكتمل[١]». والطريق إلى رفع الشىء هو اكتماله ، فمعرفة هذا الاكتمال تعنى أن كل المتناقضات المكونة للشىء هو اكتماله ، فمعرفة هذا الاكتمال تعنى أن كل المتناقضات المكونة للشىء قد توحدت فى باطنه . هذه المناقضات أنفسها هى التى تقيم الشىء والتى تدعم الإدراك الحسى هى أنفسها التى تهدم الشىء وترفع الادراك الحسى المرتبط به أيضا ، فكيف يكون ذلك ممكنا ؟

إن موضوع الادراك الحسى هو الشىء ، والشىء بنية متناقضة وهذا التناقض ذاته هو ما يجعل الشىء متصدعاً وبالتالى مرفوعا أو منسوخا . ونسخ الشىء هو الطريق إلى تجاوز (الادراك الحسى) والعبور منه إلى مرحلة أعلى وأقل تناقضا ، وهى مرحلة (الفهم) . فالشىء واحد ، ولكنه فى الوقت نفسه كثرة من الخواص ، كذلك فإن الشىء موجود من أجل ذاته وهو موجود من أجل غيره : «هذان التناقضان الأساسيان هما اللذان يحطمان الشىء ويكشفان عن طابعه الهش الذى يجعله قابلا للنسخ أو الرفع . فإذا كانت وحدة الشىء صادرة عن الفكر ، كانت كثرة خواصه صادرة عن الشىء وإذا كانت كثرة الخواص صادرة الفكر ، أو بالأحرى عن الحواس التى يرتبط بكل منها خاصية بعينها ، لم يكن بد من أن تكون الوحدة صادرة عن الشىء ، فالشىء وحدة وكثرة معا[٢]. أما التناقض الثانى الذى ينطوى عليه الشىء فهو أنه (علاقة) : فالشىء واحد ومنعكس فى الذات ، فهو من أجل ذاته . ولكنه أيضا من أجل غيره . فهو ضد لنفسه ، أو هو متناقض وبقدر ما يكون من أجل ذاته يكون من أجل الغير ، وبقدر ما يكون من أجل الغير يكون من أجل ذاته ، فهو واحد منعكس إلى ذاته ،

---

(١) Ibid., pp. 166

(٢) Phen. M., p. 170

وهو فى الوقت نفسه موجود من أجل الغير أى يتم توكيده من أجل نسخه . فالعلاقة سلب لاستقلال الشىء ، والشىء يتمتع بوجود من أجل الذات بقدر ما لا يكون مرتبطاً بعلاقة مع غيره من الأشياء . فالارتباط بالغير ضياع للوجود من أجل الذات[1] وبواسطة هذه العملية يتم نسخ الشىء حالما يتم رفع طريقة وجوده الحسية . لقد تحول الموضوع من كونه حسياً فأصبح كلياً . «ولما كان هذا الكلى مشتقا من الحسى ، كان بالضرورة مشروطاً به ، وبالتالى لم يكن يؤلف كلية حقيقية متطابقة مع الذات ، بل كلية مشوبة بالتضاد ، لهذا السبب فإن هذه الكلية تنقسم إلى طرفين : الفردية والكلية ؛ ويبدو أن هذين التعينين الخالصين يعبران عن الطبيعة الماهورية نفسها . ومع ذلك فإن هذين التعينين يظلان ، فى الوقت نفسه ، مجرد وجود من أجل الذات مرتبط بالوجود من أجل الآخر . ولما كانا يوجدان معا فى وحدة واحدة ، فإننا نصل الآن إلى كلية مطلقة غير مشروطة ، وهذه هى المرة الأولى التى يعبر فيها الوعى على نحو صحيح ، إلى مجال الفهم الخالص بالعقل»[2].

٣ - القوة والفهم :

اكتشف الوعى أن الرؤية والسمع .. إلخ تضمحل فى العملية الجدلية للخبرة الحسية ، كما توصل فى مرحلة الإدراك الحسى إلى أفكار يدمجها ببعضها فى (الكلى غير المشروط) . وهذا الكلى غير المشروط الذى أصبح هو الموضوع الحقيقى للوعى يظل موضوعا للوعى حتى وأن لم يكن قد أدرك بعد مبدأه أو مفهومه ، بوصفه (مفهوما) . ويتكون الكلى غير المشروط من لحظتين متحدتين اتحادا وثيقا هما الوجود من أجل الذات والوجود من أجل الغير، أما انتقال إحدى هاتين اللحظتين إلى الأخرى ، فهو ما يطلق عليه هيجل اسم (القوة) . وإذا كانت لحظة الوجود من أجل الذات هى لحظة الوحدة ، ولحظة الوجود من أجل الغير هى لحظة الكثرة ، فإن العناصر المستقلة تنتقل مباشرة إلى وحدتها ووحدتها تنتقل مباشرة إلى تباينها الصريح ، وأخيراً يريد هذا التباين الصريح إلى الوحدة من جديد هذه العملية هى مايدعى (بالقوة) . «وعندما تبقى على تينك اللحظتين فى هذه الوحدة المباشرة ، فإننا نكون بازاء (الفهم) الذى ينتمى إليه تصور (القوة) أى المبدأ الذى يحمل اللحظتين بوصفهما مختلفتين . ومن حيث هما فى (الذات) لاينبغى لهما أن تكونا مختلفتين ، مما يجعل التمايز لا وجود له إلا فى الفكر[3]. وبالمثل فإن العملية التى اتخذت فيما مضى شكل سلب ذاتى للتصورات المتناقضة تتخذ ههنا صورة موضوعية ، وتكون عبارة عن حركة للقوة

(١) Ibid., pp. 172-78
(٢) Ibid., p. 175
(٣) Phen, M., p. 183

وتتمثل نتيجة هذه العملية فى الكشف عن ذلك (الكلى غير المشروط) والذى هو شىء غير موضوعى والذى هو الوجود الباطنى وغير (المدرك) للأشياء»[١].

وهنا لايوجد الوجود الحقيقى للأشياء وجوداً مباشراً بالنسبة للوعى ، بل أن الوعى يقيم لنفسه علاقة متوسطة مع ما هو باطنى ؛ ومن خلال صورة وتدخل لعبة القوى ينظر الوعى إلى الخلفية الواقعية والحقيقية للأشياء ؛ أما الحد الأوسط الذى يربط الفهم وباطن الأشياء ؛ فهو الوجود المتحقق للقوة بشكل صريح ، والذى أصبح – ابتداء من هذه اللحظة بالنسبة للفهم – ليس أكثر من وجود مضمحل ولذا فهذا النوع من الوجود يدعى ظاهراً ، أو مظهراً . وجملة هذه الظواهر ، من حيث هى جملة أو كلى ، تكون العالم الباطنى ولعب القوى بمعنى انعكاسه فى الذات .. ووجود هذا الموضوع بالنسبة للوعى وجود متوسط بواسطة حركة المظهر والتى لا يحصل بفضلها مضمون الإدراك والعالم الموضوعى الحسى إلا على دلالة سلبية . وهنا يرتد الوعى إلي ذاته بوصفه الحقيقة ، ولكن وجود الوعى يحيل هذه الحقيقة ثانية إلي وجود باطنى للموضوع ، ويميز هذا الانعكاس للأشياء من انعكاسها الخاص إلى الذات بقدر ماتظل العملية المتوسطة عملية موضوعية . وبناء على ذلك تكون هذه العملية الباطنية بالنسبة له طرفا يقوم فى مقابله .. ولكن هذه العملية مع ذلك تظل بالنسبة للوعى مجرد مظهر موضوعى مضمحل ، لا وجوده الذاتى الخاص ، ومن هنا لابد من النظر إلى الباطن على أنه المفهوم ، غير أن الوعى لا يعرف بعد ماهى طبيعة المفهوم[٢].

وداخل هذه الحقيقة الباطنية ، فإن هذا الكلى المطلق ، الذى تخلص من التعارض بين الكلى والجزئى ، وأصبح موضوعا للفهم ، هو عالم ما فوق الحسى ، والذى سيبدو من الآن فصاعداً بأنه العالم الحقيقى ، وبأنه قائم فيما وراء العالم الحسى الذى هو عالم المظهر ... إنه واقع داخل مباطن ، وهو أول تجل للعقل ، ولكنه تجل ناقص ، لأنه أول عنصر تجد فيه الحقيقة وجودها ومستقرها الماهوى . وابتداء من هذه اللحظة أصبح من الممكن لموضوعنا أن تكون له صورة استدلال قياسى طرفاها الوجود الباطنى للأشياء من جهة والفهم من جهة أخرى . أما حدها الأوسط ، فهو دائرة المظهر . ومن شأن هذه العملية الاستدلالية أن تزيد فى وضوح ما اكتشفه الفهم فى العالم الباطنى بمعونة من الحد الأوسط وأن يجعل التجربة قابلة لأن يسير الفهم خلالها ،

---

(١) Idem.

(٢) Phen. M., PP. 189-91

آخذا بعين الاعتبار هذه العلاقة بين الحدود عندما تتوحد وتترابط فيما بينها[١].

ومن شأن هذه العملية الاستدلالية أن تيسر لنا فهم عمل السلب فى دائرة الفهم : «فالسلب لحظة جوهرية بالنسبة للكلى؛ والسلب أو التوسط فيما هو كلى هو فارق كلى . ويتم التعبير عن هذا الفارق فى (القانون) الذى هو التجلى الثابت أو الصورة للمظهر غير المستقر ، وبذا يكون العالم الفائق للحسى مكونا من مملكة من القوانين ، هي من غير شك فيما وراء عالم الإدراك الحسى ، ولذلك فهى تكشف عن القانون وسط تغير لاينقطع ، ولكنها تبدو فيه بالمثل وكذلك نسختها أو صورتها الثابتة المباشرة»[٢]. هذه المملكة من القوانين هى فى الواقع حقيقة الفهم ، وتجد هذه الحقيقة مضمونها فى الفارق القائم فى المضمون . وعلى أية حال فمملكة القوانين هذه هى فى الوقت نفسه الحقيقة الأولية وهى لاتقدم لنا كل صور عالم الظاهر . والكثرة غير المتعينة من القوانين التى تؤلف مملكة القوانين هذه تناقض مبدأ الفهم – وهو الوعى الباطنى بالوجود الباطنى البسيط – المتمثل فى الوحدة الكلية فى ذاتها[٣].

والعالم الفائق للحس هو نفسه ذلك العالم وضده في وحدة واحدة . متمايزة مجرد تمايز داخلى ، تمايز فى الذات ؛ وبعبارة أخرى إنه فقط في صورة اللامتناهى وبواسطة اللامتناهى يبلغ القانون صورة الضرورة الباطنية فيحقق بذلك بطبيعته الكاملة وكل لحظات دائرة الظاهر ترتفع بذلك إلى المملكة الباطنية .. وبوسعنا أن ندعو هذا اللاتناهى المحض البسيط أو المفهوم المطلق بالطبيعة الحقيقية للحياة ، لنفس العالم ، الدم الحى الكلى الذى يجرى فى كل مكان والذى لاينقطع جريانه ولايهتز نتيجة تمايز معيق ، وإنما هو ذاته كل تمايز ينبثق ، مثلما تنحل فيها كل التمايزات . إنه يهتز ولكنه لايتحرك ، إنه يرتعد حتى أعماقه ولكنه يبقى ثابتا . إنه متطابق مع ذاته لأن التمايزات تكرارات ليس إلا ؛ فهى تمايزات ولكنها غير موجودة . هذا الواقع المتطابق مع الذات هو فقط فى علاقة مع ذاته[٤]. وهذا هو (اللامتناهى) فى حقيقة الأمر ، والذى هوحقيقة كل أشكال الوعى التى مررنا بها حتى الآن . ومادام الموضوع الحقيقى للوعى هو اللامتناهى ، فهذا يعنى أن حقيقة الوعى هى (وعى ذاتى) . «وبما أن مفهوم اللاتناهى أصبح موضوعا للوعى ، فإنه يتم إبطال الوعى بالتمايز فى الوقت نفسه .

---

(١) Ibid., p. 191

(٢) Ibid., p. 195

(٣) Phen, M., pp. 195-197

(٤) Ibid., pp. 206-207

أن الوعى موجود لذاته ولحسابه الخاص ، أنه يميز ما ليس بمتمايز ، إنه وعى ذاتى . أننى أميز نفسى من نفسى ، وأنا فى ذلك على وعى مباشر بأن هذا العامل المتمايز عنى ليس متمايزا . أنا ، الموجود الذى هو عين ذاته ، أدفع بنفسى بعيداً عن نفسى ؛ غير أن هذا التمايز والذى يقوم بوصفه مغايرا لى ، هو من حيث كونه متمايزا ليس بمتمايز بالنسبة لى . والوعى بآخر أو بالموضوع هو ذاته بالضرورة وعى ذاتى ، انعكاس إلى الذات ، وعى بالذات فى آخريتها . إن التقدم الضرورى من المواقف السابقة للوعى ، والتى وجدت مضمونها الحقيقى فى شىء غير أنفسها ، يوضح هذه الحقيقة ذاتها ، وهى أن الوعى بالشىء هو وحده الممكن بالنسبة للوعى الذاتى ، وأن الوعى الذاتى وحده هو حقيقة تلك المواقف . ولكننا نحن الذين ندرك ذلك دون الوعى المنخرط فى الخبرة ، وعلى الرغم من أن الوعى الذاتى قد أصبح موجوداً لذاته ، فإنه لم يتخذ بعد صورة الاتحاد بالوعى بعامة[1] والواقع أن الوعى قد تحول إلى وعى ذاتى عندما سلب (الهذا) وحوله إلى (كلى) ثم أنكر مباشرة هذا (الكلى) التى هى (الشىء فتبين ، إذ ارتفع بنفسه فوق الإدراك الحسى ، إنه متحد ومرتبط بالعالم الفائق للحس ، وذلك بفضل توسط فعالية عالم الظاهر : «ذلك لأن معرفة ماتكونه فكرة حقيقة عالم الظاهر وحقيقة وجود الباطنى قد توصلنا إليها بعد عملية طويلة وملتبسة ، وفى مجرى هذه العملية ، فإن، أشكال الوعى – اليقين الحسى ، الإدراك الحسي ، والفهم – تضمحل»[2]. وبذا تحول الوعى نهائياً إلي وعى ذاتى ، حيث أصبح الوعى ينظر إلى موضوعه على أنه ذاته ، وحين أصبح يتعرف على ذاته فى موضوعه .

وفى الخاتمة لو حاولنا أن نستجمع حركة السلب فى مرحلة الوعى بأقسامها الثلاثة ، لتبين لنا أن الفلسفة تبدأ (بطرد الأشياء) من الشعور ، أو الوعى يستعيد العلاقة الحقيقة بين الوعى والعالم . ففى اليقين الحسى يرفض الوعى كل ما هو جزئي أو مباشر ويتبين أنه كلى ، فيكتشف الوعى بذلك أنه الواضع الحقيقى للعالم استناداً إلى رفضه للجزئى واكتشافه للكلى[3]. فالذات هى الركن الأساسى الذى يفسر به عملية السلب ، ابتداء من اليقين الحسى وانتهاء بالفهم . أما ما يبرهن على صدق الحقيقة ، فهو التغير المستمر لموضوع الوعى من ناحية ، وتيقن الوعى خلال هذه العملية الطويلة أن الذات هى وحدها الشىء القائم من وراء هذا التعبير . وهذا لايكون إلا بضرب من التوسط الذى يتخذ أشكالا مختلفة : فهو فى اليقين الحسى سلب للهذا ، وفى الإدراك الحسى يتخذ صورة انهيار الشىء بسبب التناقض بين وجوده من أجل

---

(١) Phen, M., pp. 211-12

(٢) Ibid., p. 213

(٣) جان بول سارتر ، الوجود والعدم ، مرجع سبق ذكره ، ص ٣٦ .

ذاته ووجوده من أجل الغير ، أو بسبب تعذر تحديد ما إذا كانت خصائص الشيء صادرة عن الشيء نفسه أم عن الذات المدركة . وفي الفهم ، حيث يتحقق تماسك الشيء بوصفه وحدة تتحكم في ذاتها خلال الصيرورة ، يتم إدخال مفهوم القوة . والقوة علاقة تجمع بين أطراف متمايزة ، فهي تجمع في ذاتها بين طرفي العلاقة وهما الهوية والاختلاف . وهنا يرغمنا مفهوم القوة على شطر الواقع إلى بعدين مادمنا بفضل هذا التصور نتجاوز الخواص المدركة حسياً للأشياء ونصل إلي شيء يتجاوزها ويقع وراءها نعرفه بأنه الحقيقي . وإذا كان جوهر الأشياء هو القوة ، كانت طريقة وجودها هي طريقة وجود المظهر . ولذا ينتقل التحليل إلى إثبات أن الذات نفسها توجد من وراء مظهر الأشياء وأنها تؤلف ماهية الأشياء . فالفهم لايجد إلا ذاته حين يبحث عن ماهية الأشياء من وراء مظهرها . وكما هو الحال في القسمين السابقين ، فإن التوسط هو العملية السالبة ذاتها في الفهم أيضا : إذ أن الوعي يقيم لنفسه علاقة متوسطة بالموضوع من خلال وجوده في عالم الظاهر فيكتشف أن الأنا نفسه ، قائم من وراء الموضوع ، وأن الذات هي حقيقة الموضع ، فيتبين الفهم بذلك أن اللاتناهي هو حقيقته.

والروح في مرحلة الوعي أشبه مايكون بقوة يسعى لتوكيد ذاته في مقابل آخر غير روحي ، ويكون الروح في هذه الحالة هو ذلك الجهد الذي ينشد السيطرة على الآخر وامتصاصه داخل ذاته . ولذا فإن الفكر ، عند هيجل بعامه ، هو أقرب إلى أن يكون محاولة مستمرة لاعادة بناء الخبرة على مختلف مستوياتها ، والخبرة الحسية هي على وجه العموم ما يحاول الوعي أن يعيد بناؤه دونما انقطاع . وتتخذ تجربة إعادة البناء هذه في (الظاهريات) صورة منطق تحرر وتحرير) فمن خلال السلب ، وأداته التوسط، تحرر الذات ذاتها من موضوعاتها الحسية ، فالوعي يغير علاقته بالموضوع حتى يتمكن من تخطيه ، وهو لايتخطاه (إلا لينمو هو ويقهر اغترابه) وأول أشكال قهر هذا الاغتراب تحول الوعي إلى وعي ذاتي . وقد تحقق ذلك عندما انتهى الفهم إلى تصور (اللامتناهي) . واللامتناهي هو حقيقة كل أشكال الوعي ابتداء من اليقين الحسي وحتى الفهم ، وهو النفس لكل أشكال الوعي . غير أن الأمر لم يبد على نحو صريح لأول مرة إلا في العالم الباطني للفهم . ولما كان اللامتناهي هو الموضوع الحقيقي للوعي ، والوعي واع بما يكونه ، فإن الوعي يكون وعيا ذاتيا .

(ب) الوعي بالذات :

انصب التحليل الخاص بالشكل السابق للخبرة على علاقة الوعي بموضوع مختلف عن الوعي تمام الاختلاف . وقد تبين من تحليل (الفهم) و (القوة) أن التعارض

بين الوعى وموضوعه قد إنهار فتحققت الوحدة نتيجة لذلك بينهما ، وتبين لنا أن الوعى وموضوعه من طبيعة واحدة ، وبالتالى فإن الوعى قد أصبح متيقنا من ذاته فى موضوعه . فالوعى الذاتى يتحقق عندما يكون وعيا ذاتيا كليا ، أى عندما يكون الوعى متيقنا من نفسه فى مقابل الواقع كله ، ومن أنه لايجد هناك إلا ذاته فقط . وهذا هو العقل بالمعنى الهيجلى للكلمة .

ويتكون *الوعى الذاتى* من مرحلتين أساسيتين : *الأولى* دراسة لعلاقة الوعى بالذات مع الطبيعة استناداً إلى تصورين أساسيين هما (الحياة) و (الرغبة) . وهذه المرحلة ليست سوى مقدمة لدراسة المرحلة الثانية من مراحل الوعى بالذات والتى تصبح فيها الذات على وعى بذاتها من ذات *أخرى* . وإذا كان الوعى بالذات ثمرة لتعرف الذات على نفسها فى موضوع الفهم ، أى القوة التى كانت تظن أنه شىء غيرها ، فإن شرط تحول (الوعى بالذات) إلى (عقل) هو اكتشاف الوعى بالذات أنه لايتعرف على نفسه حقا فى الطبيعة ، فينكر هذه العلاقة ليتعرف على نفسه فى الذوات الأخرى منتهيا من ذلك إلى أن (الذات) هى صميم الواقع نفسه ، فيتم بذلك نسخ (الوعى بالذات) لأنه يكون قد تحول إلى (عقل) . ونحن هنا بإزاء الحقيقة ذاتها التى انتهينا إليها من دراستنا (للوعى المباشر) ، وهى أن الأدنى يجد حقيقته فى الأعلى . وكما أن الوعى المباشر قد تحقق بالكامل فى الوعى بالذات ، كذلك فإن الوعى بالذات لايتحقق إلا فى العقل .

ولكن كيف تظهر صورة الوعى الذاتى أو هذا الموقف الجديد للوعى ؟ عندما ننظر فى هذا النمط الجديد من المعرفة ، معرفة الذات ، بما يسلف-أى المعرفة بآخر ، نجد أن هذا الآخر قد تلاشى ، ولكن لحظاته قد استبقيت مع ذلك فى الوقت نفسه ، فلحظات الآخر لم تعد ماثلة هنا إلا بصورة ضمنية أو كما هى فى ذاتها .

«إنها لم تعد تظهر بوصفها عناصر جوهرية ، بل بوصفها لحظات للوعى للذاتى ، أى تجريدات أو فروق ، وفى الوقت نفسه ليس لها من أهمية بالنسبة للوعى ذاته ، أو هى ليس اختلافات ، بل مجرد كيانات مضمحلة»(١) فالوعى هنا لم يعد يمتلك اللحظة الأولية بوصفها وجوداً مستقلاً . إذ أن *الوعى الذاتى* يعكس خارج *الوجود المحض* الخاص بالعالم الاحساس والإدراك الحسى ، فهو فى حقيقته عودة من الآخرية . وهذا يعنى «أن لاوجود للتمايز ، لأن الوعى الذاتى ليس إلا تكراراً لا حركة فيه motionless tautology

---

(١) Phen, M., pp. 219

فـالأنا هو الأنا . ولكن عندمـا لايكون التمـايز مـوجـوداً ، فـإنه لايكون وعـيـاً ذاتيـاً . فالآخرية بالنسبة للوعى الذاتى موجودة بوصفها لحظة متمـايزة ، غير أن وحدة ذاته مع هذا الاختلاف هى أيضـا واقعة بسيطة بالنسبة للوعى الذاتى ، وهى لحظة ثانية متمايزة ، أما فى اللحظة الأولى ، فإن الوعى الذاتى يشغل موقع الوعى ، ويتخذ من جملة العالم موضوعا له ، لكن الأمر كذلك فقط من حيث هو مرتبط باللحظة الثانية ، أى وحدة والوعى الذاتى مع ذاته . فالوعى الذاتى ينظر إلى العالم الحسى على أنه له قواما ، ولكن هذا القوام ليس إلا مظهراً ، أو هو تمايز من الوعى الذاتى لا وجود له فى الذات . هذا التعارض بين مظهره وحقيقته يجد ماهيته الحقة فى وحدة الوعى الذاتى مع ذاته ويتعين لهذه الوحدة أن تصبح مـاهوية بالنسبة للوعى الذاتى ، أى أن الوعى الذاتى هو حالة الرغبة»[١] فالوعى الذاتى يجمع فى ذاته بين الوحدة والاختلاف ، ففى الوقت الذى تكون فيه الذات متحدة بالهوية مع ذاتها ، (الأنا تساوى الأنا) ، تكون فى الوقت نفسه منطوية على الآخرية أو على موضوع الوعى ، غير أن هذا الموضوع أو الاخر قد دخل عليه السلب ، أى أنه تحول إلى موضوع للرغبة والحياة بعد أن كان فى مرحلة الوعى المباشر مجرد (هذا جزئى) أو (كلى حسى) . وهكذا أصبح للوعى الذاتى موضوعا مزدوجا : «الأول مباشر ، وهو موضوع اليقين الحسى والإدراك الحسى ، والذى يجب تمييز وجوده هنا استناداً إلى طابع السلب ؛ والثانى هو ذاته ، والذى هو الماهية الحقة ، ويوجد من خلال ما بينه وبين الموضوع الأول من تضاد . فالوعى الذاتى هو العملية التى يتم بها حذف التعارض ، والتى يتم بها تأسيس وحدته أو هويته مع ذاته[٢] فالوعى الذاتى يتعرف على ذاته فى موضوعه المتمايز منه ويهتدى فى الوقت نفسه إلى ما يفصله عنه . وبعبارة أخرى ينصب نشاط الوعى الذاتى على موضوعين الأول هو الآخرية ، وهو الموضوع المباشر الذى يربط الوعى الذاتى بالطبيعة من خلال تصورى الحياة والرغبة ،والثانى هو ذاته إذ يهتدى إليها مرة أخرى عندما يتجاوز الطبيعة ويتبين أنه لا يتعرف على ذاته حقا إلا فى ذات أخرى ، فالازدواج والتناقض والتعارض هى المفاهيم التى تسمح للسلب بأن يفعل فعله فى الوعى الذاتى من خلال التوسط ، فينتقل من التعرف على الذات فى الطبيعة إلى الاهتداء إليها فى ذات أخرى لكى لايلبث أن يتحقق من أن حقيقته لاتكتمل إلا بنسخة لذاته إلى عقل .

---

(١) Phen, M., pp. 219-20

(٢) Ibid., p. 220

١ - الحياة والرغبة :

يعتقد هيجل أنه لكي يمارس الإنسان التفلسف فإنه لايكفى أن يكون لديه وعى ، بل لابد أن يتحول (الوعى) إلى (وعى بالذات) . ففى مرحلة (الوعى) يثق الإنسان بالوجود المباشر ويؤكد وجوده ويثبته . فهى إذن مرحلة للاثبات . لكن هذا الاثبات الساذج سرعان ما يتلوه (النفى) و (الرفض) . والنفى أو الرفض أول خطوة من خطوات الوعى بالذات . فى الإثبات يكون هناك ارتماء من جانب الفرد فى أحضان الطبيعة والمجتمع ، وتكون السعادة أيضا . أما فى (النفى) ، فيبدأ الانفصال والتمزق بين الفرد والواقع الطبيعى والاجتماعى ، ويبدأ معهما الشقاء ، والوعى بالذات وعى شقى بالضرورة ، لأن السعادة التى لا تعرف الشقاة بسعادة ساذجة[١] .

والأساس فى تحول الوعى بالذات أو بالأحرى فى صعود الوعى بالذات من ارتباطه بالطبيعة إلى الارتباط بوعى ذاتى آخر أو فى تقدمه من الهوية إلى الازدواج هو (الحياة) أو (الرغبة) . « أن الموضوع ، بالنسبة لنا أو فى ذاته ، والذى هو العنصر السلبى بالنسبة للوعى الذاتى ، قد عاد إلى ذاته ، وهو مافعله الوعى أيضا ونتيجة لهذا الانعكاس إلى الذات تحول الموضوع إلى حياة . ومايضعه الوعى الذاتى باعتباره ذا وجود متميز منه لايجد فيه مجرد مظهر لليقين الحسى والادراك الحسى ، بل يكون منعكسا إلى ذاته ، فموضوع الرغبة المباشرة لابد أن يكون شيئا حيا »[٢] فنحن هنا بإزاء تصور يشمل على تضاد بين الوعى الذاتى والحياة . فالوعى الذاتى هو « الوحدة التى توجد من أجلها الوحدة المطلقة للفروق ، والحياة هى هذه الوحدة نفسها دون حضورها فى الوقت ذاته لذاتها »[٣] وهذه علاقة بين الوعى وموضوعه ، واستقلال الأول فيها أظهر من استقلال الثانى ، لأن الوعى هنا موجود من أجل ذاته ، أى هو مستقل فى حين أن استقلال الموضوع مايزال استقلالا فى ذاته . وإذا كان الوعى الذاتى موجودا من أجل ذاته بصورة مطلقة وكان موضوعه هو موضوع الوعى بعد أن انعكس إلى ذاته وأصبح حياة ، فإن هذا الموضوع مايزال شيئا سلبيا بالنسبة للوعى الذاتى ، أى هو موضوع للرغبة . فالحياة والرغبة لاينفصلان ، لأن توسط الرغبة ، والتى هذ المظهر السلبى للعلاقة بين الوعى الذاتى وموضوعه ، لابد أن يحول وجود

---

(١) يحيى هويدى ، « الثورة الهيجلية » ، الفكر المعاصر . العدد (٦٧) . القاهرة : الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر (سبتمبر ١٩٧٠) ص ٢٥ - ٢٦ .

(٢) Phen. M., P. 220

(٣) Ibid., pp 220 - 21

الموضوع فى ذاته إلى وجود لذاته ، أى لابد أن يسلب الموضوع ذاته فيتحقق بذلك القطيعة بين الوعى الذاتى والطبيعة يتحول الحياة عن طريق الرغبة إلى وعى ذاتى لاتهتدى الذات إلى نفسها إلا فيه .

وبوسعنا هنا أن نحدد مظهرين أساسيين لعملية السلب التى تنقل الوعى الذاتى من الارتباط بالطبيعة إلى الارتباط بذاته . أولهما هو أن الوعى الذاتى يقوم بسلب الموضوع معتمدا على قوة الرغبة لديه . والثانى هو أن الموضوع ذاته بما فيه من طاقة داخلية يقوم بسلب ذاته بذاته . وإذا كان السلب الأول أقرب إلى أن يكون سلبا إبستمولوجيا ، فإن الثانى أقرب إلى أن يكون أنطولوجيا . ولما كان الوعى الذاتى فى حقيقته (رغبة) . « فإنه لايكن متيقنا من ذاته إلا من خلال انكاره للآخر الذى هو عند الوعى الذاتى حياة مستقلة ، فالوعى الذاتى رغبة . إنه مقتنع بعدم هذا الآخر ، وبأنه حقيقة هذا الآخر ، أنه يسلب الموضوع المستقل فيحرز بذلك اليقين بذاته بوصفه يقينا حقا : اليقين الذى غدا على وعى به فى صورة موضوعية [1] " فاليقين هنا نتيجة مترتبة على مقدرة الوعى الذاتى على نسخ الآخر أو رفع الموضوع . والوعى الذاتى ، بما له من علاقة سلبية بالموضوع ، قادر على محوه ، وعلى أن يعيد انتاجه فيتقن الوعى الذاتى من أنه موجود من أجل ذاته ولحسابه الخاص بصورة مطلقة .

ولما كان الموضوع هو مصدر الإشباع بالنسبة لرغبة الوعى الذاتى ، كان لابد له أن يكون هو الحقيقة . ولكن استقلال الموضوع يحول بين الوعى الذاتى وبين أن يبلغ الإشباع مالم يقم الموضوع نفسه بسلب نفسه » . إذ يجب على الموضوع فى ذاته أن يسلب ذاته ، وذلك لأنه شىء سلبى فى ذاته ، وعليه أن يكون من أجل الآخر مايكونه من أجل ذاته . وبما أن الموضوع قائم فى عين سلبه لذاته self - negation ويكون فى الوقت نفسه نتيجة لذلك مستقلا ، فإنه يكون وعيا "[2] وهكذا نصل إلى النتيجة السابقة نفسها عن طريق سلب الوعى الذاتى لموضوعه ، أو بالأحرى نتيجة لإبطال الوعى لموضوعه أو لاستهلاك الرغبة للحياة . فعندما يستهلك الوعى الذاتى موضوعه ، فإنه فى الحقيقة إنما يستدمجه داخل ذاته ويحيله جزء منها وبهذه المطابقة مع الذات يستحيل الموضوع إلى وعى بالذات ، وأما إذا ماقام الموضوع بسلب ذاته ، فإن ماسينتهى إليه هو تحوله

---

(١) Phen. M., P. 225

(٢) Ibid .

إلى وعى بالذات ، مادام هذا السلب لايتحقق إلا بانعكاس الموضوع فى ذاته وتحوله من موضوع إلى ذات . والخلاصة هى أن الوعى الذاتى لايبلغ إشباعه إلا فى وعى ذاتى آخر .

وهنا يمكننا تلخيص جدل الوعى الذاتى فى اللحظات الثلاث التالية :

(أ) فموضوعه المباشر والأول هو الأنا الخالص اللامتمايز .

(ب) وهذه المباشرة نفسها هى توسط تام ، فهى ثمرة لإبطال الموضوع المستقل فقط وبعبارة أخرى إنها رغبة . وإشباع الرغبة إنما هو انعكاس للوعى الذاتى داخل ذاته : إنه اليقين إذ يتحول إلى حقيقة موضوعية .

(جـ) وحقيقة هذا اليقين هى انعكاس مزدوج ، ازدواج الوعى الذاتى . فللوعى موضوع يتضمن آخريته ، أو هو يضع الفرق على أنه خاو ، ويكون فيه مستقلا . وعندما يكون الموضوع وعيا ذاتيا ، فإن الموضوع بقدر مايكون (أنا) بقدر مايكون موضوعا . وبهذا نصل إلى مفهوم الروح : الأنا الذى هو نحن ، كثرة من الذوات ، ونحن الذى هو أنا [١] .

٢ - ازدواج الوعى الذاتى وتحرره :

(أ) الازدواج :

إن ازدواج الوعى الذاتى ، بالرغم من كل ماينطوى عليه من ألم ومعاناة بشريتين ، ثمرة لنجاحه فى تحقيق تقدم مهم يتمثل فى تخطى الطبيعة وانتقاله إلى الأرض الفعلية التى لابد لكل تقدم وحضارة من أن تجرى أحداثها عليها . فعلاقة الإنسان بالانسان ، وما تستتبعه من صراع حياة وموت بين البشر ، هو الشرط الضرورى لانبثاق كل تقدم وتحضر ، لقد نجح الوعى الذاى بتخطى الطبيعة عندما وسط الرغبة بينه وبين الحياة فانتهى إلى أن رغبته لاسبيل إلى إشباعها إلا فى وعى ذاتى آخر . ولذا يبدأ الازدواج فى الوعى الذاتى داخليا ، أى انقسام الذات على نفسها ، لكى لاتلبث أن تهتدى إلى آخريتها فى ذات أخرى فتخوض معها صراع الحياة والموت ، لننتهى من ذلك كله إلى عودة الوعى الذاتى إلى ذاته حاصلا على حريته وكرامته بعد أن ظفر باعتراف الآخرين بأن الجميع (ذوات) متساوية لها الحق كل الحق فى أن توجد من أجل ذاتها وأن تسجل مشروعها فى العالم .

---

(١) Phen. M., PP. 226 - 27 .

قلنا إن ازدواج الوعى الذاتى يبدأ ازدواجا داخليا ، لأن الذات فى أول أمرها فى هذه المرحلة تعانى من انقسام حاد على نفسها . فانعكاس الرغبة فى ذاتها يولد أولا « وعيا ذاتيا يواجه وعيا ذاتيا آخر وكأنه وافد عليه من خارج ولهذا الأمر معنى مزدوج : أولا ، أن الوعى الذاتى قد فقد ذاته ، لأنه ينظر إلى نفسه كما لو كان موجودا آخر ، ثانيا وهو بذلك يكون قد أنكر الآخر ، لأنه لاينظر إليه باعتباره واقعيا من الناحية الماهوية ، بل يرى نفسه فيه " [١] ، أما حل هذا التناقض الناجم عن جمع الوعى الذاتى بين الوجود من أجل الذات والوجود من أجل الغير ، فيتحقق عن طريق قيامه " بالغاء آخره ، وهو ما يترتب عليه إلغاء المعنى الأول المزدوج وبروز معنى مزدوج ثان : فأولا عليه إنكار الموجود المستقل الآخر حتى يكتسب يقينه بذاته بوصفه موجودا حقا ، ثانيا وهو بذلك لاينكر إلا ذاته مادام هذا الآخر هو إياه . وهذا الإنكار المزدوج المعنى لآخريته هو فى الوقت نفسه عود مزدوج المعنى إلى ذاته . أولا فهو من خلال الإنكار يستعيد ذاته ويصبح مساويا لنفسه نتيجة لإلغاء آخريته . ثانية أنه يعيد إلى الوعى الذاتى الآخر ما سلبه منه ، لأنه ما تعرف على نفسه إلا فيه ، فإن ألغى هذا الوجود الخاص به فى الآخر جعله حرا من جديد" [٢] . فالوعى الذاتى ذاته هو الحد الأوسط الذى يشطر نفسه إلى طرفين ، وكل واحد منهما هو هذا التفاعل المتبادل والانتقال من الضد إلى الضد . وكل منهما هو الحد الأوسط بالنسبة إلى الآخر الآخر الذى به يتوسط نفسه ويتحد بها . وكل منهما بالنسبة إلى ذاته وبالنسبة إلى الآخر حقيقة مباشرة موجودة من أجل ذاتها ، وماكان للوعى الذاتى أن يكون موجودا من أجل ذاته إلا بالتوسط . إنهما يتعرفان على بعضهما فى عين العملية التى يتعرف فيها الواحد منهما على الآخر بالتبادل ، أو يعترف الواحد منهما بالآخر . وهكذا نقلنا التوسط من مفهوم (الازدواج) إلى مفهوم (الاعتراف) الذى ينشأ عن انشطار الحد الأوسط إلى طرفين ، أحدهما لاتعدو مهمته الاعتراف ، بينما ينال الثانى هذا الاعتراف من الطرف الأول ، أحدهما السيد والآخر هو العبد . وهكذا تحقق لنا بالتوسط – وهو حركة السلب ذاتها – الانتقال من الازدواج الباطنى للوعى إلى الازدواج الخارجى الفعلى ، أو من الازدواج الذهنى للذات وهو يتأمل ذاتها إلى الازدواج الفعلى فى التاريخ للذات وهى تواجه الذوات الأخرى .

---

(١) Phen. M., PP. 229

(٢) Ibid., pp. 229-230

وإذا فإن الوعى الذاتى نفسه منقسم ، ويبلغ هذا الانقسام ذروته فى اليقين الذى يحرزه الوعى بأن هذا الانقسام حقيقة فعلية يعبر عنها وجود وعى ذاتى آخر مماثل لى له من الرغبة مثل مالى منها ، وله من الحاجة إلى التعبير عن ذاته مثل مالى أنا منها أيضا . وهنا يبدأ الصراع بين وعيين ذاتيين وهذا هو الازدواج الفعلى فى التاريخ . والحل الذى لابد أن يلقاه هذا الازدواج هو مفهوم (الاعتراف المتبادل) . فالشريعة الأصلية للوعى بالذات هى الازدواج : إذ يكفى التفكير أو التحدث عن وعى ذاتى حتى يكون وجود وعى ذاتى آخر مقابل له ويقف منه موقف السلب حقيقة واقعة . وحتى إذا نظر أحد الوعيين بالذات إلى الآخر على أنه موضوع ، فلا يغير هذا الأمر الأمر من حقيقة أن هذا الموضوع هو ذات ، لأن الوعى الذاتى الأول هو ذاته موضوع بالقياس إلى الوعى الثانى فحقيقة الوعى الذاتى هى (الأنا) وحقيقة العلاقة بينهما (ازدواج) لابد أن ينتهى إلى الصراع بينهما ، ولكنه صراع حياة أو موت " إن العملية التى توضح ذلك تنطوى على فعل مزدوج : فعل من جانب الآخر ، وفعل من جانب الذات . وبما هو فعل للآخر ، فإن كل منهما يستهدف القضاء على الآخر وموته . وفى الوقت نفسه ينطوى هذا النوع الآخر من الفعل على فعالية الذات ، وذلك لأن الفعل الأول يقتضى المخاطرة بالحياة . فعلاقة الوعيين بالذات مرسومة بحيث يمتحن الواحد منهما نفسه والآخر فى صراع الحياة والموت . وإذا فلا مفر لهما من هذا الصراع لأن عليهما السمو بيقينهما بذاتهما – اليقين بأنهما موجودان من أجل ذاتهما – إلى مستوى الحقيقة الموضوعية ، وأن يجعلا من ذلك واقعة بالنسبة للآخر وبالنسبة لهما أيضا . فبغير المخاطرة بالحياة لاسبيل إلى اكتساب الحرية ، وإلا إلى البرهنة على أن الطبيعة الماهوية للوعى الذاتى ليست وجودا محضا ، ولا هى الصورة المباشرة التى يظهر عليها لأول مرة ، ولامجرد انغماسه فى اتساع الحياة . بل تبرهن هذه المخاطرة بالحياة أن كل ما هو ماثل يجب النظر إليه على أنه لحظة زائلة ، غير أن الوعى الذاتى هو وجود خالص للذات وجود من أجل الذات ، ومن لم يخاطر بحياته قد يلقى الاعتراف بوصفه شخصا ، ولكنه لايكون قد وصل بذلك إلى هذا الاعتراف من حيث هو وعى ذاتى مستقل . لزاما على كل منهما أن يستهدف موت الآخر نتيجة لمخاطرته بحياته ، فما تزيد منزلة الآخر عنده عن نفسه ، فحقيقة الآخر ، فى نظر الأول ، آخر خارجى وخارج نفسه ، وعليه من ثم أن يرفع ذلك التخارج ، والآخر وعى موجود ، وآخريته وجود خالص من أجل ذاته ، أو هى سلب مطلق ... الواحد فيها مستقل ومن طبيعته أن يكون موجودا من أجل ذاته ، والآخر تابع وماهيته هى الحياة أو الوجود

من أجل آخر. والأول هو السيد والثانى هو العبد"[١] فحيقية الازدواج هى الصراع ، وحقيقة الصراع هى السلب تتوسط فيه كل ذات غيرها ولذا كان من المحتم أن يكون دوما بين وعيين ذاتيين وإذا كانت لحظة الصراع الفردى قد ذهبت إلى غير مارجعة ، وحل محلها الصراع بين الأمم والشعوب ، أو الصراع بين وعيين ذاتيين كليين ، فإن السلب يتخذ شكل مواجهة بين الأمم ، ويكون السلب فى هذه الحالة حقيقة الحياة وموطن الابداع . وبهذا يكون السلب هو جوهر حركة التاريخ ، بل هو جوهر التقدم ذاته ، طالما أننا نقيم بين (السلب) أو (النقلة) نوعا من الترادف . ولئن لم يكن من المحتم أن تتخذ شكل غزو أيديولوجى وسباق حضارى وتنافس علمى ، فإن هذه الأشكال وسواها ترتد بشكل أو بآخر إلى مفهوم أعم للنزاع لايخرج فى نهاية الأمر عن مفهوم الحرب ذاته . وبقدر ماتكون الأمة مهيئة ومستعدة للمضى فى الصراع مع الأمم المعتدية إلى حد المواجهة الحربية تكون أمة متسمة بالحيوية ولها من الوعى بالذات الذى يميزها عن سواها من الأمم قدرا أعظم من تلك التى تهاب المخاطرة وتتكص أمام الموت ، وهو ما حدث للعبد عندما أحس بالخوف على وجوده المحض بينما لم يأبه السيد بالحياة ذاتها ، فخسر الأول حريته ومايرتبط بها من وجود من أجل الذات نظير الإبقاء على حياته بينما ظفر السيد بالاثنين جميعا . ولايكاد يختلف الصراع بين الأمم فى هذه الحالة فى نتائجة عن الصراع بين الأفراد :

ولما كان كل من السيد والعبد فى حقيقتهما وعيا بالذات ، فإن من شأن رسم صورتهما ، وإظهار الوساطات الخاصة بكل منهما أن يمهد السبيل بصورة أفضل للوقوف على طبيعة العملية السالبة التى اضطلع بها كل من هذين الوعيين فأحرز حريته وصان كرامته فى إحدى الحالتين واستردهما فى الحالة الأخرى . فالسيد هو الوعى الذى يوجد من أجل ذاته ، ويتوسط بينه وبين ذاته وعى آخر تقضى عليه طبيعته أن يكون مرتبطا بموجود مستقل أو بالشيئية بعامة ، والسيد مرتبط بكلتا هاتين اللحظتين معا : مع الشىء بما هو كذلك (موضوع الرغبة) ، ومع الوعى الذى تخالط الشيئية ماهيته . وبما أن السيد :

(أ) من حيث وعى ذاتى إنما هو علاقة مباشرة مع الوجود للذات ، ولكنه فى الوقت نفسه .

(ب) توسط أو وجود من أجل الذات لايكون إلا من خلال آخر هو العبد ، فإنه يكون بالتالى متصلا بـ :

---

(١) Phen M., pp. 233 - 234.

(أ) اتصالا مباشرا باللحظتين ، ومع

(ب) اتصالا بالوساطة مع كل منهما الواحدة من خلال الأخرى . فالسيد يرتبط بالعبد بتوسط الوجود غير المستقل ، وهذا هو على وجه الدقة ما يبقى العبد فى الرق . إنه القيد الذى لم ينجح فى تحطيمه من خلال الصراع فتتحول إلى كائن تابع وأصبح لايجد استقلاله إلا فى شكل الشيئية . وبما أن السيد هو القوة التى تهيمن على الوجود ، بينما هذا الوجود هو القوة التى تهيمن على العبد فإن ، السيد يجعل من هذا الآخر كائنا ثانويا وتابعا له ، وبالمثل يربط السيد نفسه بالشىء بتوسط العبد . والعبد يتخذ من الأشياء موقفا سالبا ويلغيها . ولكن لما كان الشىء مستقلا بالنسبة إليه ، فإنه لايستطيع الوصول إلى حد تهديمه بالكامل أو التحرر منه ، فهو لايعدو أن يغيره بفضل عمله . واستنادا إلى هذه الوساطة يرتبط السيد بعلاقة مباشرة مع الشىء هى منه بمثابة (السلب الخالص) وبعبارة أخرى أنه يحصل فيه على المتعة . فالسيد الذى جعل من العبد وسيطا بينه وبين الشىء لايرتبط إلا باستقلال الشىء . ولذا فهو يستمتع به بغير أهليه وبغير أن يبقى منه شيئا . أما جانب استقلال الشىء فيتركه للعبد الذى يهيئه من خلال عمله[1] . وهنا فإن السيد يظفر بالاعتراف به من قبل وعى آخر يضع نفسه بوصفه غيرماهوى مرة من خلال العمل الذى يغير الموضوع ، وأخرى من خلال كونه معتمدا على كائن حر لا استقلال له بازائه . فاستقلال السيد مرهون بتوسط العبد بينه وبين الشيئية أو بينه وبين الوجود المستقل ، أى موضوع الرغبة ، وهو يكون بذلك مرتبطا بالعبد ارتباطا مباشرا . وفى عين هذه اللحظة ، فإن العلاقة المباشرة مع الوجود للذات التى يحرزها السيد لاتكون له إلا بتوسط آخر هو العبد فالسيادة تجمع فى ذاتها بين المباشرة والتوسط : إنها علاقة مباشرة مع ذاتها ، وإنها فى الوقت نفسه لاتكون إلا بتوسط آخر هو العبد . أن السيد الذى وسط العبد بينه وبين الشىء ، فلم تعد علاقته بذلك مع الأشياء تتخطى الاستمتاع بها ، لابد أن يتخلف وعيه فى الوقت الذى تزداد فيه معرفة العبد بقوانين الطبيعة فيتقدم وعيه باطراد نحو الاستقلال ونحو الوعى الحقيقى بالذات .

ولكنه الاعتراف الذى تنطوى عليه هذه العملية مايزال اعترافا ناقصا وغير متكافىء لأنه مفتقر إلى إحدى لحظتيه ، وهذه اللحظة هى تلك التى يجرى فيها السيد على نفسه مايجريه على الآخر ، ويجرى العبد على السيد مايجريه على نفسه .

---

(١) . Phen. M., P. 234 & 236 .

ويتحقق ذلك عندما نتبين « أن الوعى الماهوى بالنسبة للسيد هو الموضوع الذى يجسد فيه يقينه بذاته . وبديهى أن هذا الموضوع لايتوافق مع مفهومه ، فما أن يحقق السيد لنفسه السيادة حتى يجد أن ما حدث شىء مختلف جدا عن أن يكون وعيا مستقلا ... وبذا لا يعود متيقنا من أن وجوده من أجل الذات هو حقيقته ؛ بل يكتشف أن حقيقته هى الوعى غير الماهوى ، والفعل غير الماهوى العرض لذلك الوعى[1] وهذا يعنى أن حقيقة الوعى المستقل هى وعى العبد ، وإن كان يبدو لنا هذا الوعى فى بادىء الأمر بعيدا عن أن يكون هو حقيقة الوعى الذاتى " ، ومادامت السيادة قد تكشف طبيعتها مناقضة لما ينبغى لها أن تكون عليه ، فإن إرادة العبد ؛ عندما تكتمل تتحول إلى ضد مناقضة لما ينبغى لها أن تكون عليه ، فإن إرادة العبد ؛ عندما تكتمل تتحول إلى ضد ماهى عليه فى مباشرتها : فكونها وعيا أمر ينعكس داخل ذاتها ، ولسوف يرتد إلى ذاتها ، وتتحول إلى استقلال واقعى حقيقى "[2] فإذا كانت حقيقة السيادة لاتكتشف إلا فى وعى العبد ، فإن إرادة العبد المقهورة لابد أن تكون فى حقيقتها شيئا غير ماتبدو لنا عليه فى مباشرتها ، وهى فى ذلك تماما كوعى السيد ، أى أن العبد سيصل إلى الوعى بذاته وإلى الاستقلال الواعى ، والحقيقى وليس إلى استقلال السيد أو حريته الجوفاء التى هى ثمرة لتوسط العبد بينه وبين استقلال الشيئية .

وبناء على ذلك لايصح النظر إلى (العبودية) من حيث ارتباطها (بالسيادة) فقط ، بل يجب النظر إليها من حيث هى فى ذاتها ولذاتها ؛ وباختصار إنها وعى ذاتى أو سلبية خالصة ، وأساس هذا الوجود من أجل الذات أو تلك السلبية الخالصة فى العبودية هو الخوف الذى عانى منه العبد عندما اضطره السيد إلى الاختيار بين الحياة والموت ، " لم يكن هذا الوعى قلقا أو خائفا على هذا العنصر أو ذاك ، ولا على هذه اللحظة أو تلك من لحظات الزمن ، لقد كان خائفا على وجوده كله . لقد أحس بالخوف من الموت ، من السيد المطلق . ولقد كان فى تلك التجربة منفطرا حتى أعماق نفسه ، وارتجف له خلالها كل عرق ، واهتز لها كل ما هو ثابت فى كيانه . هذا القلق التام على جوهره بكامله ، هذا الانحلال المطلق لكل ماهو ثابت إلى اتصال سيال ، هو الطبيعة الجوهرية للوعى بالذات ، السلبية المطلقة والوجود من أجل الذات"[3] مظاهر العبودية هو الخضوع والوجود للغير اللذين يمليهما الخوف على العبد ، فى حين أن حقيقتهما

---

(١) Phen. M., PP. 236 - 237

(٢) Ibid., P. 237

(٣) Phen. M., P. 237

العميقة هى استقلال ووعى بالذات . ولكن تحقق هذه الحقيقة فى مسلك العبودية غير متواقت مع ادراكها لها . فالعبودية فى حقيقتها سلب خالص ، وذلك لأنها وجود أصيل من أجل الذات . وإذا كانت لحظة الخوف هى التى أوقعت العبد فى براثن العبودية فإن هذا الخوف ذاته يشكل حقيقة الوعى الذاتى أو السلبية المطلقة ذاتها التى هى جوهر الوعى بالذات . وإذا كان الخوف هو الواسطة إلى استرقاق العبد ، فإن العمل هو الواسطة إلى اكتسابه الحرية من جديد . فعمل العبد فى خدمة سيده ، واضطراره إلى مواجهة صفحة الطبيعة كفيلان بإلغاء تبعيته ، وبتحريره من هذا الوجود المستقل أو من وجود الشيئية التى قيده بها السيد . فكيف يتحقق هذا التحرر ، وماهى حقيقة العملية التى تضمن للعبد ، فى نهاية المطاف اعتراف السيد به والمساواة معه ؟

(ب) التحرر :

صحيح أن الخوف من السيد هو بداية الحكمة ، ولكن وعى العبد مع ذلك لايكون قد تبين بعد أن له وجودا من أجل ذاته . ذلك أن وعى العبد لايعود إلى نفسه إلا بتوسط العمل والجهد : « فالعمل يشكل الشىء ويصوغه . والعلاقة السلبية بالموضوع هى ذاتها صورة الموضوع ، أى هى شىء باق ودائم ، فالموضوع مستقل فقط بالنسبة إلى العامل . هذا العامل السلبى المتوسط ، هذه الفعالية التى تخلع الشكل والصورة هى فى الوقت نفسه الوجود الفردى والوجود الخالص من أجل الذات لذلك الوعى والذى يتخارج من خلال العمل وينتقل إلى حالة الدوام . وبذا يصل الوعى الذى يكدح ويخدم إلى أن الوجود المستقل ليس بشىء سوى ذاته هو »[1] ذلكم هو الجانب الإيجابى لعملية التحرر ويتمثل فى أن العبد يصبح على وعى بوجوده من حيث هو موجود من أجل ذاته . وقد ارتبط هذا الوجود للذات فى وعى العبد بتجربة الخوف والقلق واللهفة على الحياة خوفا من الموت . فالوعى بالذات جوهره الوجود من أجل الذات ، وما السلب إلا هذا الوجود من أجل الذات وقد استشعر التساوى مع وجود السيد من أجل ذاته .

غير أن هناك معنى سالبا لعملية التحرر هذه من حيث ارتباطها باللحظة الأولى ، أى لحظة الخوف . « إن الوعى ، بتشكيلة للشىء لايصبح على وعى بسلبيته ، وجوده لحسابه الخاص كموضوع ، إلا من خلال كونه يلغى الصورة الراهنة التى تواجهه . غير أن هذا العنصر السلبى الموضوعى هو على وجه الدقة الحقيقة الخارجية الغريبة التى ارتعدت فرائض العبد أمامها . ولكنه الآن يحطم هذا السلب الغريب والخارجى

---

(١) Ibid., p. 238

مثبتا وواضعا نفسه باعتباره سالبا فى عنصر الدوام فيغير بذلك من أجل ذاته فاعتباره كائنا له وجود من أجل ذاته وفى السيد يستشعر العبد الموجود من أجل الذات كما لو كان شيئاً خارجيا وواقعة موضوعية ، أما فى الخوف ، فيكون الوجود من أجل الذات ماثلا داخل ذاته ، وأما فى صياغة الشىء ، فإن الوجود من أجل الذات هو الوجود الذى يخصه ، وبه يصل العبد الوعى بأنه موجود بطريقته الخاصة لحسابه الخاص . وتموضع الصورة لايشير إلا إلى الوعى الذى يصوغ الشىء بواسطة العمل ، فما تلك الصورة إلا وجود الوعى ذاته الذى يصل فيه إلى مستوى التحقق الفعلى -[(١)]
فمن خلال العمل اكتشف العبد ، أنه قوة سالبة تستطيع تشكيل العالم وصياغته بوساطة من الخوف والموت اللذين بثهما السيد فى نفسه . ولئن لم يخاطر العبد بحياته فوقع فى العبودية ، فإن هذا الخوف نفسه قد تكشف عن أنه جوهر الوعى بالذات ، وما الوعى بالذات إلا قوة سالبة قد اتخذ منها السيد فى بادىء الأمر وساطة بينه وبين الشيئية ، ولكنهما ما لبثت أن اكتشف أنها موجودة لذاتها . وهذا يعنى أن ذات العبد قد أحرزت القدرة على الانعكاس إلى ذاتها وتحقيق الوعى بالذات تحقيقا تاما . فالخوف ههنا أقرب إلى أن يكون تجربة إبستولوجية كشف للوعى عن الكثير من العناصر التى أسهمت فى تقدمه ، وفى انتقاله من مرحلة إلى أخرى وفى تعرفه على نفسه . والخوف لاينفك عن العمل الذى يتعرف العبد بواسطته على الطبيعة أولا وأخيرا على ذاته . فالعمل ذاته ، ومحركه العميق هو الخوف من الموت ، قوة إبستمولوجية خلاقة مكملة لتجربة الخوف . إن العمل قادر على تشكيل الوعى وصياغته وخلع صورة باقية عليه بعد انقضاء اللحظة التى تم فيها فعل ذلك . وهذه الفعالية التى تخلع الصورة على الموضوع ما هى إلا الوعى الذاتى إذ يتخارج بواسطة العمل فيعلم بذلك أن الوجود المستقل ليس بشىء سوى ذاته هو . (فالجوهر ذات) . لقد أظهر الخوف للوعى بالذات أن حقيقته صورة كلية ، وأنها حقيقة الإنسان وطبيعته ، ولاسبيل بغيرها إلى السيطرة على الواقع . وبعبارة أخرى لقد اكتشف أنه (ذات) . وهنا يكمن الجذر العميق لكل سلب وسلبية ، إنه لايقل عن السيد ، إنه نظيره وند له مادام السيد ليس إلا ذاتا . وبذا يكون قد تحقق لنا مفهوم استقلال الوعى الذاتى : (ذات فى مقابل أخرى). ويبلغ استقلال الوعى الذاتى كامل تحققه فى مفهوم الاعتراف المتبادل بين الذوات . وكما أن ازدواج الوعى الذاتى قد تطور فى صراع حى بين وعيين وانتهى بضرب من الحرية أو التحرر ، كذلك فإن مفهوم الاعتراف المتبادل هو الثمرة التى ينتهى إليها الصراع بين السيد والعبد . ومن كل ذلك نخلص إلى أن المفاهيم الجلدية مفاهيم بشكل

---

(١) Phen. M., PP. 238 - 239

السلب صميمها ، بمعنى أنها لحظات زائلة والحكم بالزوال آت من داخلها هى أنفسها . فحقيقة السيد هى العبد ، وحقيقة العبد هى السيد ، وبالتالى ليس فى وسع أحد الطرفين أن يدعى استقلالا مطلقا . فالاعتماد المتبادل هو الذى يمسك بالعملية الجدلية ويصونها ، وبالتالى فإن أبسط المفاهيم وأكثرها تجريدا لابد أن تكون معتمدة على أشد المفاهيم عينية ولاتفسر إلا به .

وأخيرا وفى مرحلة الوعى بالذات ، مرحلة الوعى العملى ، إذا ماقيس بمرحلة الوعى (أى مرحلة الوعى النظرى) ، تصبح الأسس الإبستمولوجية للسلب أكثر وضوحا من ذى قبل . فبعد أن كنا فى مرحلة الوعى لانزيد عن كوننا مهتمين بتحليل الذات التى تتلقى الموضوع ونكشف عن دور الذات النظرى فى إبطال متناقضات الموضوع ، وهو مايسمح باتساع الأنا وامتدادها بحيث تبدو وكأنها تستوعب العالم داخل ذاتها أو تمتصه فيها ، وبعبارة أخرى تلغيه وتسلبه لتجعل منه وسيطا لنموها هى ، فإننا فى مرحلة الوعى بالذات انتقلنا من الذات المتأملة إلى الذات العاملة أو الفاعلة التى تتحول المعرفة لديها من تأمل للموضوع إلى المشاركة فى الفعل . فتحليل الفعل والعمل هما جوهر الوعى بالذات كما رأينا ، وإن كان الفعل قد اتخذ هنا صورة لمواجهة بين الذوات من خلال العلاقة السلبية بين الإنسان والطبيعة ومن ثم بين الإنسان والإنسان . ومع ذلك فإن تحليل الفعل نفسه قد ظل مطبوعا بطابع إبستمولوجى بالدرجة الأولى : فالنتيجة الأساسية التى أفضى إليها هذا الفعل هى الاعتراف المتبادل بين الذوات المنخرطة فى عملية الصراع التاريخى . ومغزى هذا الاعتراف اقرار من كل ذات لجميع الذوات الأخرى بحقها فى أن تلغى الاعتراف لديها ، وفى أن تسجل مشروعها الخاص فى هذا العالم . وبعد أن كنا فى مرحلة الوعى بإزاء جدل ينتقل من الخارج إلى الداخل أو من الموضوع إلى الذات ، فإننا هنا بإزاء جدل ينتقل من الداخل إلى الخارج ومن الذات التى أيقنت أنها فى تعقبها لموضوعها لاتتعقب فى الحقيقة إلا ذاتها إلى ذات تستشعر بقدرة لامتناهية على إعادة صياغة الموضوع من جديد ، فيتحول الجدل بذلك من جدل الذات والموضوع إلى جدل الأنا والآخر . وبذا يكون السلب قد مضى بالجدل شوطا بعيدا وأثبت قدرة لاشك فيها على إحداث النقلة فى حياة الوعى ، فحوله من وعى متلق سلبى إلى وعى فعال نشط ، وعى على يقين من أن العالم بكامله هو عالمه ، أو على الأقل يمكن أن يكون كذلك بعد تخطى مرحلة (استقلال الوعى) والوصول إلى مرحلة العقل .

وإذا كـان الوعى بالذات قـد تألف من مـرحلتين أسـاسـيـتين قـبل أن يتـحـقق له الاستقلال الذاتى ، أولهما الارتباط بالطبيعة من خلال الحياة والرغبة ، وثانيهما علاقة الإنسـان بالإنسـان أو الذات بالذات من خـلال ثلاثة أطوار هـى ازدواج الوعى والخـوف وأخيراً تحرر الوعى الذاتى الذى يتجلى فيه استقلاله تماماً ، فإن التحرر الفعلى للوعى الذاتى قـد تطابق مع ثلاثة أطوار فى تاريخ الفلسـفـة هـى الرواقيـة والريبـيـة والوعى الشقى . وإذا كانت الرواقية تقابل مفهوم الوعى المستقل الذى عبرت عنه علاقة السيد بالعبد ، فإن الريبية من جانبها يتطابق تحققها مع الموقف السلبى مع الآخرية ومع الرغبة والعمل ، وإذا كـان الوعى الذاتى فى الرواقية هى الحرية المحضـة والبسيطة ، بينما هو فى الريبية يحقق نفسه ويسلب مقابله المتعين فيزدوج وتدخل الثنائية ، فإن الازدواج الذى انقسم فى السابق على فريدين (السـيد والعـبد) يتركـز الآن فى وعى واحـد . وهذا يعنى أننا قد أصـبحنا بإزاء ازدواج للوعى الذاتـى قـائم فـيـه هو بل وفى مفهوم الروح ذاته ، ومـادامت الوحدة غير متـحققة بين العنصرين فإننا نكون بإزاء تلك التجربة الروحية التى سماها هيجل (بالوعى الشقى) ، الذى لابد من تخطيه من أجل تجاوز الوعى بالذات والانتقال إلى شكل أعلى للخبرة هو العقل .

وهذا التـخطى يستهدف تحقيق مرحلة أعلى يقيم هـيجل تطابقاً بينها وبين عصـر النهضة من الناحية التاريخيـة ، وهى تلك المرحلة التى أصبح فيـها الناس ينظرون إلى العقل على أنه قائم من وراء الواقع ، لقد أدركوا ما كان الوعى الرواقى غير قـادر على إدراكه ، وهو أن الفكر لا يشكل فقط حقيقة أعلى من الأشياء الخارجية ، بل إن التفكير العقلانى هو الذى يعين مجرى الأشياء . ومن هنا أحـرزوا الثقة بأنهم – من حيث هـم كائنات عاقلة – يتعرفون على أنفسهم فى الواقع وأن كل ما يفكرون فيه أو يفعلونه لابد أن يكون فى انسجام مع الأساس العقلانى للكون[1] . وهذا يعنى أن (المثالية) خطوة فى الاتجاه الصحيح فى التعبير عن العقل ، لأنها تؤكد سلطان العقل على العالم وهو يبحث عن نفسه فيه . وإذا كان الوعى من قبل قد حقق الاستقلال لنفسه على حساب العالم فى (الرواقية) و (الريبية ، وعلى حسابه هو فى (الوعى الشـقى) ، فإن الوعى من حيث هو عقل أصبح متيقنا الان من قدرته على بسط سلطانه على الواقع حتى ولو كان خارجاً عنه من خلال اليقين بأنه ببلوغه لصميم الواقع لايبلغ إلا ذاته ، وأن تعرفه على

(١) Charles Taylor, *Hegel* (Cambridge : Cambridge University Press, 1977). P . 191

الواقع ما هو إلا تعرف على ذاته ، وهذا ما يكشف عن أن الواقع معقول فى ذاته[١] . وهكذا يتم قهر العبودية الناجمة عن شقاء الوعى والتى تفرضها الحياة الدينية على نفسها لإله قائم فيما وراء الوعى فى مرحلة الوعى الشقية[٢] . والوعى إذ يتمكن من خلال التضحية بذاته من إبطال الفعل بوصفه فعله الخاص فإنه يكون فى الوقت نفسه تخلص من حالته الشقية ..... وفى هذا الموضوع ، حيث يجد فعله ووجوده بوصفه هذا الوعى الجزئى وبوصفه وجوداً وفعلاً ، بما هو كذلك ، تنبثق فكرة العقل ، واليقين بأن الوعى فى جزيته مطلق فى ذاته أو أنه كل الواقعة[٣] .

(جـ) العقل :

بعد تخطى (الوعى) لمرحلة (الوعى بالذات) وبلوغه مرحلة (العقل) يواصل (الكوجيتو) تعمق نفسه من خلال (العقل) . والعقل هو المرحلة الأولى فى تحليل الروح العينى والذات الكلية الواعية بذاتها فى موضوعها والواعية بموضعها باعتباره كليا . إنه ليس مجرد وظيفة للروح ، بل هو مرحلة فيها ، وهو يستحوذ على مضمونه من خلال عملية تخصه ، وينحصر هدفه فى أن يصبح على وعى تام بطبيعته ، وهو أمر مشروط بنجاحه فى تطوير ذاته من خلال مروره بمراحل متنوعة متعاقبة[٤] .

لقد تحقق الانتقال من (الوعى الشقى) إلى (العقل) عندما أصبح الوعى الفردى على يقين من أنه ماهية مطلقة من حيث هو فى ذاته ، فتحقق له بذلك العود إلى ذاته ، فى حين أن ماهو فى ذاته بالنسبة (للوعى الشقى) لم يكن يزيد عن كونه (ماوراء) ، أى (مفارق) ، لقد سلبت فعالية (الوعى الشقى) ذاتها عندما حققت الفردية تمام تطورها ، تلك الفردية التى هى مسلك فعلى وعينى (للوعى) . ومن خلال هذا (ا لسلب) استحالت إلى جانب موضوعى ، أو هى قد أحالت وجودها من أجل ذاتها وجودا صريحا وواقعة موضوعية ، فأصبحت بفضل هذه العملية على وعى بوحدتها مع (الكلى) [٥] . وهكذا تحقق للذات معرفة أكبر بذاتها عندما أصبحت تدرك أن هذا الواقع ما هو إلا ذاتها . ويتجلى هذا الادراك الجديد فى ذلك التبدل الذى يصيب موقف الذات فى مرحلة العقل من (الموضوع) أو (الأخرية) بعامة . إذ يتحول موقفها من الموضوع من موقف سلبى إلى موقف إيجابى . وهذا يعنى أن العقل قد أصبح متيقنا من أن

---

(١) Quentin Lauer, *A Reading of Hegel's Phenomenology o fSpirit (New York :* Ford Ham University Press 1976) . P.127

(٢) Fackeneim, The religious dimensionin Hegel Thought (Boston: Beacon Press, 1967), P.44)

(٣) Phen M., P. 266 - 267

(٤) Phen M., P. 27 (Note)

(٥) Ibid. p. 272

ذاته هى كل الواقع ،ومن أن كل ماهو متحقق ليس بشىء سوى ذاته ،وهذا هو جوهر (المثالية) .
وهذا يعنى أن العقل هو (المثالية) ذاتها « وقبل مرحلة العقل لم يفهم الواعى العالم بل رغب فيه وأثر فيه ليس إلا ، لذا انسحب من العالم وعاد إلى ذاته ، أبطل العالم بقدر ماكان هو ذاته مهتما وأبطل نفسه من حيث هو وعى - وكذا الوعى بواقعيته ذلك العالم والوعى بانعدامه ولا واقعيته Its Nothingness and Unreality وبعد أن مدت فردية الوعى أنها فى ذاتها واقع مطلق ، يكتشف العقل العالم باعتباره عالمه الواقعى الجديد ، والذى تنطوى ديمومته على نفع بالنسبة له ، بينما كان يكمن اهتمامه فى السابق بتغيير العالم وتبديله . فجوهر العالم عنده لايزيد عن أن يكون حضره فعلية لحقيقته ؛ وهو على يقين من أن يجد نفسه هناك فقط : فالعقل هو اليقين الواعى بأنه كل الواقع . وهذه هى الطريقة التى تعبر بها المثالية عن مبدأ العقل"[(١)] وهكذا تغير موقف الوعى من موضوعه تغير حاسما : فبعد أن كان الموضوع عند (الوعى المباشر) معطى خارجيا مستقلا عن الذات التى لاتلبث أن تكتشف أنها قائمة من وراءه ، وكان الموضوع عند (الوعى الذاتى) ذاتا تباين الوعى وتناقضه ، أصبح الموضوع عند العقل ، يوجد فقط بقدر مايكون موضوعا للوعى ، ذلك لأن ماهو موجود بالنسبة للوعى لابد أن يكون واقعيا وموضوعيا . وما العقل إلا اليقين " بأنه كل الواقع "[(٢)] .

وهنا يبدو السلب وكأنه هو قد حقق تمام حياته مادامت الذات قد أصبحت فى تطابق تام مع موضوعها ، بل هى فى الحقيقة تنتج موضوعها فى نفس الوقت الذى تتعرف عليه . فهذه المثالية هى ضرب من المعرفة المنتجة التى لاتكتفى بوصف الموضوع ومراقبته ، بل هى تخلقه عندما تتعرف عليه وحقيقة هذه المثالية هى العقل الذى هو اليقين بأنه كل الواقع ، ولما لم يكن الأنا منفصل عن العقل « كان الأنا هو ماهية الواقع ، أى المقولة المحضة البسيطة ، فالمقولة والوعى الذاتى هما وجود واحد لا من باب المقارنة بل هما كذلك فى ذاتهما ولذاتهما . وأنها المثالية زائفة وأحادية الجانب تلك التى تركت هذه الوحدة تبدو من جهة على أنها (وعى) بالاضافة إلى (واقع) فى ذاته مقابل له من ناحية أخرى"[(٣)] . وهكذا أصبح اللحام بين الذات والموضوع لحاما تاما بعدما تحولت الذات نفسها إلى موضوع ، فالمعرفة قوة على ما يقول فرانسيس بيكون . وهذا اللحام المطلق بين الفكر والوجود تحول إلى مقوله ، لأن المقولة هى أقصى ما تستطيع

---

(١) Phen. M., P. 273

(٢) . Ibid., P.275

(٣) . Ibid., P.276

الذات بلوغه فى التوحيد بين ذاتها وبين الوجود . وبذا يتم تجاوز كل فصل بين الوعى الذاتى وموضوعه على الطريقة الكانطية ، ذلك الموضوع الذى لاتعود الذات بمقتضى هذا الفصل قادرة على اختراقه لأنه عصى على المعرفة ، ولأنه (شىء فى ذاته) وبينما نجد أن السلب هو صميم (المقولة) أو (العقل) أو (الأنا) عند هيجل ، فإنه يكون مستحيلا عند (كانط) مادامت الذات لاتستطيع الوصول إلى موضوعها والتأثير فيه . أما الربط المحكم بين الذات والموضوع ، بين الأنا والواقع ، ومن ثم إحالة الطرفين إلى واقع يشتمل عليهما ويتجاوزهما فى كل أشمل ، فمن شأنه أن يجعل من الموضوع مرآة للأنا يتعرف فيه على نشاطه الخاص ، هذا النشاط الذى يبدل الموضوع ويغيره ، فهو فى جوهرة سلب بحق ، وهذه هى طبيعة التفكير ، غير أن هيجل لايخالف فى تصوره للمثالية الكانطية وحدها ، بل هو خصم لكل مثالية ذاتيه من (باركلى) إلى فشته) . ولئن كان هيجل يشاطر المثالية الذاتية تصورها للعقل (بأن كل الواقع ملك له) ، فإنه ينفرد بالقول بأن هذه الحقيقة نتيجة لامقدمة . فالعقل ، كما تفهمه المثالية الذاتية ، هو عقل جاهز يولد تماما لايعرف التطور ولا التقدم ، إنه بلا تاريخ . أما العقل – عند هيجل – والذى هو كل الواقع فلم يصبح كذلك إلا نتيجة عملية تطورية طويلة اكتشف العقل فى خاتمتها أنه متحدد بالواقع ، وأن الواقع ليس إلا امتدادا له – فالسلب والتاريخ يعدان أساسيان فى بناء المثالية والهيجلية . ولما كان السلب هو العنصر الذى يقوم من وراء كل تطور فى قلب العقل ، بل فى قلب الروح ذاته ، مادام العقل ليس إلا تعبيرا عن الروح فى عينيه فى مرحلة من مراحله ، « لم يكن العقل العينى المتحقق بالفعل هكذا إلا فى النتيجة . فهو لايعدو أن يكون فى البداية مجرد اليقين بأنه كل الواقع ، ولكنه يكون فى الوقت نفسه من حيث هو يقين ومن حيث هو ذات على وعى بأنه لم يصبح بعد فى الحقيقة كل الواقع ، وهكذا يجد العقل نفسه يدفع دفعا من أجل الصعود بيقينه الصورى إلى مستوى الحقيقة الفعلية ومن ثم إلى خلع إحساس عينى على التملك الأجوف empty mine [1] وهكذا يعنى أن العقل لاينفصل عن تاريخه ، وأن نظرته ثمرة لهذا التاريخ نفسه . فما هى المراحل الأساسية التى مر بها هذا العقل ، وكيف مارس السلب فعله فى قلب هذا التاريخ نفسه ؟

يتألف (العقل) فى المنظور الهيجلى من ثلاثة أقسام أساسية الواحد منها متمم للآخر ، وهى (١) العقل والملاحظ ، (٢) العقل العامل ، (٣) الفردية التى تأخذ مصيرها

---

(١) Phen. M., P. 280

على عاقتها من حيث هى فى ذاتها ولأجل ذاتها . وهنا سنلتقى بالحركة الجدلية نفسها التى التقينا بها فى الأقسام السابقة من الإبستمولوجيا الهيجلية . فأول أقسام العقل هو المباشرة ، وثانيها الوساطة ، وثالثها حركة تتحد فيها المباشرة بالوساطة . كما أن (الوساطة) أو (التوسط) هى الحركة الذهنية التى يظهر لنا من خلالها ماتحرزه الصيرورة الجدلية من تقدم . وعندما يكتمل اتحاد المباشرة بالوساطة فى آخر مراحل العقل نكون قد انتقلنا إلى مستوى آخر من مستويات العملية الجدلية هو الروح . وبذلك ينتهى دور الإبستمولوجيا ليبدأ دور تحققها فى التاريخ على مستويين : مستوى الروح الموضوعى أولا ، ثم مستوى الروح المطلق ثانيا .

والعقل فى جملته استعادة مكثفة لمرحلتى الوعى السابقتين وهما الوعى والوعى بالذات . ذلك أن حركة العقل الملاحظ أو النظرى ماهى إلا ترديد ومحاكاة لحركة الوعى المباشر ، وعليه فإذا كانت حركة العقل الملاحظ هى ترديد لحركة الوعى المباشر ، أى انتقال من اليقين الحسى إلى الإدراك الحسى . وأخيرا إلى الفهم ، فإن حركة العقل العامل أو العملى تحكى وتردد الحركة المزدوجة للوعى الذاتى : أى الانتقال من استقلال الوعى الذاتى إلى حريته فالعلاقة التى تحدد أشكال ارتباط الفرد بالحقيقة الاجتماعية فى إيهاب الفعل العامل – وهى (١) اللذة والضرورة (٢) قانون القلب . (٣) الفضيلة ومجرى العالم – مماثلة للعلاقة القائمة بين الوعى الذاتى وموضوعه . وكما أن الوعى الذاتى قد انتهى فى خاتمة البحث فى الوعى الشقى إلى التثبت من أنه والعالم أو هو وموضوعه شىء واحد ، كذلك هنا أيضا ، أى فى المرحلة الثالثة من مراحل العقل – وهى الفردية التى تنظر إلى نفسها على أنها واقعية أو حقيقية فى ذاتها ولأجل ذاتها – يدرك مبدأه ، وهو أنه كل الواقع ، مما يجعل هدفه وطبيعته من الآن فصاعدا قائمين فى التداخل بين الكلية والفردية ، وهذا هو الروح . ومعنى ذلك أن العقل لم يعد مجرد هدف بل هو قد أضحى يمتلك المقولة بما هى كذلك ، أى بوصفها موضوعاً لوعيه .

١ – العقل الملاحظ :

بعد تخطى الوعى للوعى بالذات وبلوغه العقل يواصل الكوجيتو تعميق نفسه بانخراطه فى خبرة جديدة سيتحقق له فيها ، فى نهاية المطاف ، التوحيد بين ذاته وموضوعه ، وما هذه الخبرة إلا العقل ذاته الذى أصبح ماهية لذاته ولموضوعه معا . ولذا « فالعقل تجل أكثر عمقا للواقع من الذات الخالصة . فبينما كانت الذات أو الوعى بالذات ينظر إلى موضوعه على أنه ذات ، فإن العقل يدمج الاختلاف فى معرفته ،

فيصير الاختلاف نفسه بذلك ملكا للعقل ، بينما يتعين على الأنا أن ينظر إلى نفسه على أنه واقع عينى وأن يجد نفسه ماثلا فى صورة متجسدة موضوعيا وفى شكل شىء [(١)] .
هذا الحضور المزدوج للوعى يدل على العقل هو ماهية الأشياء وماهية لنفسه فى آن معا . وهذا يعنى أن الواقع العينى هو التعبير الحسى عن العقل ، وأن الصورة الحسية للعقل هى فى حقيقتها فكرة . هذا الارتباط بين العقل وذاته أو بين العقل والفكرة هو ما يطلق عليه هيجل اسم الملاحظة . وينصب نشاط العقل الملاحظ على الطبيعة الجامدة . ثم الطبيعة الحية أو العضوية ، ثم ملاحظة العلاقة بين الروح والجسد فى الفردية الإنسانية ، فينتهى بذلك البحث فى العقل الملاحظ لينقل إلى تناول نشاط جديد للوعي من حيث هو عقل العقل العملى . والمهم فى كل ذلك هو أن العقل الملاحظ لايكف عن محاولة الاهتداء إلى نفسه والتعرف عليها فى صورة شىء مخدر ، على الرغم من اقراره بأن التصورات هى حقيقة الأشياء ، أى أن الفكرة هى الطبيعة الحقة لكل ماهو حسى فى النهاية ، وهذا هو التناقض الذى يجبر العقل الملاحظ على تجاوز ملاحظة الطبيعة فى سعيه الدائب إلى الاهتداء إلى نفسه لكل ينخرط فى ضرب من الملاحظة العملية أو فيما يدعوه هيجل بالعقل العامل .

ونشاط العقل الملاحظ فى ميدان الطبيعة الجامدة أشبه مايكون بنشاط اليقين الحسى فى مرحلة الوعى المباشر . فإذا كان اليقين الحسى قد أصر دوما على أن يلتمس حقيقته فى (لهذا) الجزئى ، بينما كانت حقيقته هى (الكلى) ، وهذا هو مادفع به إلى الصعود إلى (الإدراك الحسى) ، فإن العقل الملاحظ أول الأمر يتشبث بأن حقيقته قائمة فى الشىء ، فى حين أن حقيقة الشىء هى الفكرة . هذا التناقض هو الذى يسمح للعقل الملاحظ بالانتقال من ملاحظة الطبيعة الجامدة التى تقابل مستوى الهذا الجزئى واليقين الحسى على مستوى الوعى المباشر لينتقل إلى ملاحظة الطبيعة العضوية التى تقابل مرحلة الإدراك الحسى على مستوى الوعى المباشر ثم ينتقل إلى ملاحظة العلاقة بين الروح والجسد فى الفردية البشرية التى تكافىء مرحلة الفهم على مستوى الوعى المباشر ليتحول آخر الأمر من عقل ملاحظ قد تيقن من أنه لايهتدى إلى نفسه فى الطبيعة أو أن الطبيعة ليست إلا لحظة فى تاريخ تعرفه على نفسه فينسخ نفسه من حيث هو عقل ملاحظ أو يسلبها لكى يضعها مرة أخرى على هيئة عقل عامل ونشاط فعال تتحدد من خلاله علاقته بالمجتمع مثلما تحددت من قبل من خلال العقل الملاحظ علاقته بالطبيعة .

---

(١) Phen. M., Pp. 281 - 282

وأما حركة السلب فى العقل الملاحظ متجهة نحو إغراق العقل فى الموضوع الذى يلاحظه ، بينما هى قد كانت فى الوعى تتجه إلي استيعاب الطبيعة وامتصاصها واستدماجها داخل الوعى ، فى حين أنها كانت فى الوعى الذاتى حركة رفض ونبذ الذات الأخرى ، وكأننا فى (العقل الملاحظ) بإزاء تركيب بين الحركتين السابقتين . غير أن هذه الحركة ستحرز شكلا جديدا ، عندما يتحول (العقل الملاحظ) إلى (عقل عامل) ، فعندما سيصبح السلب هو ما يمارسه (العقل العامل) من حيث هو عقل فردى فى العالم أو فى الجوهر الاجتماعى . ولكن الوعى هنا فى (العقل الملاحظ) لا يتجاوز كونه غريزة ، تحاول الاهتداء إلى نفسها فى العالم أو في الشئ . لكن الروح – ممثل فى الوعى البشرى – لا يمكن له الأهتداء إلى ذاته فى الطبيعة ، ولذا لم يكن بد من تجاوز مرحلة (العقل الملاحظ) إلىٰ مرحلة جديدة يحاول فيها الاهتداء إلى نفسه من خلال ما يمارسه من فعل وتأثير فى العالم أو في النظام الاجتماعى الذى يحيا فى كنفه . وهذا يعنى « أن الوعى لم يعد يتطلع إلى إنتاج ذاته بواسطة فعاليته الخاصة . فالوعى ذاته قد أصبح هدفا وغاية لفعله ، بينما كان عليه فى عملية الملاحظة الاكتفاء بالتعامل مع الأشياء فحسب » (١) وهكذا يتم الانتقال من (العقل الملاحظ) إلى (العقل العامل) وإذا كان (السلب) هو ما إتاح لنا تجاوز (العقل الملاحظ) ، وكان (السلب) فى هذه المرحلة يستهدف تجاوز الطابع الظاهرى للطبيعة بفهم بنائها ، فإن السلب فى مرحلة (العقل العامل) لابد أن يتخذ شكلا جديدا ألا وهو شكل صدام مباشر بين الفردية البشرية ومجتمعها ، أو بين الإنسان والنظام الأخلاقى الذى يحيا فى ظله ويكتسب منه ماهيته الكلية .

٢ – العقل العامل : Realization of rational self- consciou ness through itself.

وأول فارق (العقل الملاحظ) و (العقل المباشر) هو أن الأول منهما تريد - فى مستوى أعلى – للحظات (الوعى المباشر) . فى حين أن ثانيهما فى صميمه ترديد لحركة الوعى الذاتى التى تنتقل من الاستقلال إلى الحرية ولكن على مستوى العقل « لقد وجد الوعى الذاتى الشئ فى صورة ذاته ، وذاته في صورة الشئ ، أي أن الوعى الذاتى على وعى صراحة بأنه فى ذاته الواقع الموضوعى .. وعلى ذلك فإن الموضوع الذى يرتبط به الوعى الذاتى ارتباطا ايجابيا هو وعى ذاتى . وللموضوع صورة

(١) Phen. M., P. 370 .

الشيئية وطابعها ، أي أنه مستقل : ولكن الوعى الذاتى مقتنع بأن هذا الموضوع المستقل ليس غريبا عنه : فهو عارف بأن لا سبيل إلى التعرف على ذاته إلا بواسطة الموضوع . وما الوعى الذاتى إلا الروح المتيقنة من امتلاكها لوحدتها مع ذاتها فى ازدواج وعيها الذاتى وفى استقلاله[1] فالوعى الذاتى هو الواقع ذاته أول الأمر من حيث هو فى ذاته . فالواقع واحد لا سبيل إلى الفصل فيه بين ذات مدركة وموضوع مدرك مادام الوعى الذاتى لا يرتبط إلا بنفسه . ولذا فإن الوعى الذاتى لا يمتلك يقينا ضمنيا بأن موضوعه ليس غريبا عنه وأنه لابد أن يتعرف على نفسه ويكتسب ماهيته بمعزل عنه فى عين الوقت الذى هو ذاته يقوم بانتاجها . فالانتقال من (العقل الملاحظ) إلى (العقل العامل) هو في جوهره انتقال من (النظرية) إلي الممارسة) ، ومن المعرفة إلى الفعل ومن تفهم الواقع إلى السيطرة عليه بالعقل ذاته بعد أن . يتحول العقل إلى فعالية منتجة تتفهم الواقع بالسيطرة عليه متجاوزة حدود وصفه واستيعابه بالملاحظة . وهذا كان العقل العامل صنوا للوعى بالذات ، فذلك لأنه لا سبيل إلي ظهوره إلا بسلب طريقة الوعى المباشر فى النظر إلي العالم ، وهى روح العقل الملاحظ وفعاليته . وما حصيلة هذا السلب إلا أنقلاب يصيب طريقة الوعى المباشر إلى النظر فى المجتمع بطريقة الوعى الذاتى . ومع هذا التحول تصبح الذات الاجتماعية موضوعا للوعى بدلا من الذات الفردية . التى كانت موضوعا له فى مرحلة الوعى الذاتى ذاته . فموقف العقل العامل هو موقف الوعي بالذات مع فارق واحد هو أن الوعى بالذات يتخذ من الذات الفردية موضوعا له في حين يتخذ العقل العامل من المجتمع مادة يحاول التعرف فيها على نفسه والاهتداء إليها فيه .

وإذا كانت حركة (العقل العامل) في جوهرها هى حركة الوعى بالذات فإن هذه الحركة هنا تتخذ من النظام الأخلاقى ميدانا لها ، لأنها فى حقيقتها تطوير واستكمال وتعميق لحركة الوعى الذاتى ، التى تحولت هنا إلي طريقة للذات فى الارتباط السلبى والإيجابى بمجتمعها فى هذه الحقبة أو تلك من تاريخ الأمة ، وإن لم تكن الفردية حتى هذه اللحظة تعلم أن نشاطها هذا سينتهى إلى الروح وإلى ذلك الفرد الذى هو فى حقيقته عالم ، ويتألف هذا النظام الأخلاقى من الارتباط بين الوجود من أجل الذات

(١) Phen. M., P. 374 .

والوجود من أجل الآخر ، وهذه هى الأمة . ولكن العقل الفعال يبدأ فرديا ، أي يكون على وعى بذاته من حيث هو فرد ، وعليه من ثم أن ينتج حقيقته فى اخر ليصل من خلال ذلك إلى الكلية فيصبح عقلا كليا ، وعند هذا الحد يتحول إلى جوهر . والجوهر ، وليس الفرد ، هو الذى ينتج الأفراد ويخلع عليهم المعنى ، فما الأمة إلا ذلك التفاعل الجدلى الخلاق بين الفرد من جهة أو الوجود من أجل الذات وبين الجوهر أو الوجود من أجل الآخر ، الذى يتفاعل فيه كل جهد مع الجهود الأخرى فيتبدل الجوهر بلا انقطاع وينمو الأفراد بلا حد . إن الأفراد على وعي بأنهم تلك الموجودات الفردية المستقلة لكونهم يتنازلون عن فرديتهم ويضحون بها ، وبأن الجوهر الكلى هو روحهم وماهيتهم غير أن هذا الكلى أيضا هو من فعل هؤلاء الأفراد ، وهو من عملهم ونتاج لفعاليتهم ... هذا الوحدة للوجود من أجل الآخر مع الوجود من أجل الذات ، هذا الجوهر الكلى يجد التعبير عن لغته الكلية فى أعراف أمة ما وقوانينها (١) .

وعندما يصل الوعى إلى مستوى الفردية القائمة بذاتها – وكل لحظة ، لكونها لحظة فى الواقع الماهوى ، عليها أن تتدبر أمر التعبير عن نفسها من حيث هى ماهوية – فإن الفرد ، عندئذ ، يكون قد وضع نفسه فى تقابل مع القوانين والأعراف ، إنه ينظر إليها الآن باعتبارها ضربا من الفكر مغفلا مالها من دلالة ماهوية مطلقة ، مكتفيا بالنظر إليها باعتبارها نظرية مجردة لا نصيب لها من الواقع ، فى حين ينظر الفرد إلي نفسه ، من حيث هو هذا الأنا الجزئى ، على أنه الحقيقة الحية . ولما كان الوعي ينظر إلي وحدته مع الجوهر الأخلاقى أو الاجتماعى على أنها السعادة ، فإن الفرد يكون مندفعا نحو العالم بروحه التماسا لسعادته الخاصة . والنظر إلى الوعى الذاتى على أنه فقد سعادته المتمثلة فى وجوده داخل الجوهر معناه أنه أُصبح على الأفراد أن يكملوا كليتهم بأنفسهم وأن ينهضوا بمصيرهم ابتداء من الجوهر الأخلاقى الذى فقد ذاتيته المميزة التى يقوم الأفراد بخلعها عليه ، والذين هم بدورهم موضوعاته الحية « إن الوجود من أجل الذات لا ينفك عن سلب ذاته من حيث هو موجب ، وبين شئ ليس له فى نظره قيمة جوهرية . وهكذا هذه الموضعية ، هذا الإلغاء الذى ينتج الواقع الفعلي بدلا من الموضوع المعطى(٢) » وهنا يتخذ علاقة الفرد بالجوهر الاجتماعى ثلاثة مستويات تعكس ثلاثة أنماط أخلاقية يجمع بينها أنها أنماط فردية هى :

---

(١) Phen. M., PP . 377-378 .

(٢) Phen. M., P.379 P.382 .

(١) اللذة والضرورة (٢) قانون القلب (٣) الفضيلة ومجرى العالم

وهذه الأنماط الأخلاقية الثلاثة تطابق فيها حركة السلب تطابقا تاما مع حركته في الوعي بالذات (فاللذة والضرورة) هـي مرحلة (الرغبـة) ، التي تسبق اسـتقلال (الوعي بالذات) ، في حين أن (قـانون القلب) يتطابق مع اسـتقلال (الوعي بالذات) الذي يفضي إلى نوع من الازدواج بين وعيين ذاتيين هما (وعي السيد) و (وعي العبد) بينما هماهنا قانون القلب في مقابل (قوانين القلوب الأخري) . أما الفضيلة ومجرى العالم فإنها تتطابق مع حركة الوعي الشقي التي تنجح آخر الأمر في التيقن من أن الوعي الذاتي هو كل الواقع . وإذا لم تكن اللذة إلا ضربا من الارتواء المباشر دون أي جهد أو توسط ، وكان قانون القلب يمثل نشاطا صميمه التوسط ، فإن الفضيلة ومجرى العالم تمثل نوعا من التركيب والتوحيد بين المباشرة والتوسط ، فإذا كانت الرغبة ، وكان قانون القلب يتخذ من الذات وساطة بينه وبين الحقيقة الاجتماعية ، فإن الفضيلة تنتهي إلي أن الكلي هو الحقيقي وإلى أن العالم خير بطبيعته ؛ فيتحقق بذلك نوع من المصالحة بين الفردي والجزئي من ناحية ، وبين الكلي والاجتماعي من ناحية أخرى . ومع أن الفرد في كل هذا النزاع والكفاح لا يسعى إلا من أجل تحقيق ذاته ، فإنه لا يعي أن الفعل بطبيعته كلي ويند عن الجزئية التي حدث بالفاعل على فعله ، وأن (دهاء العقل) قادر على استخلاص نتائج كلية من أشد الأفعال جزئية وخصوصية « لقد تعلم الوعي في مجرى نزاعه أن مسار العالم ليس من السوء بالقدر الذي يظنه ، فحقيقة هذا المجرى هي الكلي . ومن ذلك يتعلم أنه ليس هناك من سبيل إلى تحقيق الخير من خلال التضحية بالفردية ، فما الفردية إلا التحقق الفعلي الصريح لما هو واقعي real بصورة ضمنية ، أي الكلي ... وحركة الفردية هي حقيقة الكلي ... وقد تشـك الفردية (داخل مجرى العالم) بأنها تفعل من أجل ذاتها أو بأنها تتحرك بوحي من وحدها أيضا . وإذا ماسلكت بوحي من أنانيتها ، فهذا يعني أنها لا تعرف ماهي طبيعة فعلها . وإذا ماعملت من أجل ذاتها ، فما ذلك إلا التحقيق الفعلي والصريح لما كان في البدء ضمنيا أوبالقوة .. وعلى ذلك فإن جهد الفردية ونزاعها وفعاليتها إنما هي غاية في ذاتها بصورة ضمنية ؛ .. فالطبيعة الباطنية والضمنية ليست محض كلي مجرد لا وجود لها ، ولا تتحقق أبدا ، بل هي ذاتها هذا المثول الفعلي ، وهذا التحقق الفعلي الحسي لصيرورة الفردية [١] » .

---

(١) Phen. M., P . 410 & P. 412 .

والخلاصة أننا هنا بإزاء مرحلة جديدة يمكن دعوتها بأنها (مرحلة الفردية التى تنظر إلى نفسها على أنها واقعية فى ذاتها ولذاتها) ، وتمثل هذه المرحلة انتقالا من مجـال (العقل) إلى مجال (الروح) ، كما أنها تكشف لنا عن الدلالة الحقيقية للفعل الإنسانى فى صميم الجدل الهيجلى . والمهم هنا والجديد أيضا هو أن (الفردية) لم تعد تتطلع إلي تحقيق ذاتها من خلال طرق أحادية الجانب ، بل هى تحقق ذاتها بوصفها كلا عينيا ؛ فهى بهذا بعيدة كل البعد عن نماذج الفردية السابقة . لقد أصبحت الفردية هنا شيئا واحدا تماما مع العالم الموضوعى الذى تحقق فيه غاياتها ، كما أنها تجد نفسها مطابقة لتحققها الخاص فى العالم الكافى ، والكافى تماماً لتجسيد غاياتها . وإذا كان الخير فى الجزء السابق قد كان معتمدا على جهود الفرد ، فإن العالم هنا قد أصبح مكونا من فعاليات الأفراد وكافيا لإشباع كل غاياتهم وتحقيقها. وهذا يعنى أن حياة الفرد أصبحت تعبيرا عن ذاته ، ومن شأن ذلك أن يخلع الواقعية على وجود الأفراد بقدر يكفى لأن يمضى قدما فى موضعة غاياتهم . وما يترتب على ذلك هو أن العالم الموضوعى ما هو إلا فعاليتهم متحققة ، إنه أنفسهم وقد تخارجت . هذا النوع من الفردية هو ضرب من الإعداد للحياة الاجتماعية التى يصبح للفرد فيها قيمة كلية Universalized من خلال اتحاده بالكل ، ومن خلال الكل الذى يتخصص فى الفرد Particularized [(١)] .

لقد أدرك (الوعى الذاتى) الآن مبدأة الخاص وهو أنه الواقع ، مما يجعل هدفه وطبيعته، من الآن فصاعدا ، يكمنان فى التداخل المتبادل بين الكلى والفردية . والعقل ، فى هذه المرحلة ، أصبح على يقين من حقيقته كما هى فعلا ، ولم يعد ينظر إلى نفسه على أنه هدف مثالى يتطلع إلى تحقيقه منذ البداية على نحو مباشر ، بل هو قد أصبح يمتلك (المقولة) بما هى كذلك بوصفها موضوعا لوعيه . » وبذلك يكون الوعى الذاتى قد عاد إلي ذاته وانتقل من الخصائص المتضادة التى كشفت عنها المقولة (أى العقل) ، عندما كانت تضطلع بالملاحظة (أى العقل الملاحظ) ومن بعد بالفعل (أى العقل العامل)، وأصبح يتخذ الآن من المقولة الخالصة موضوعا له ، وبعبارة أخرى أنه هو ذاته المقولة وقد أصبحت واعية بذاتها . وبذا لم يعد من الممكن النظر إليه من خلال الصور السابقة لأنها أصبحت فيما وراءه فى الماضى المنسى ، ولكن الوعى الذاتى ، من خلال كل هذه اللحظات ، يصل إلى تلك الوحدة البسيطة للذات مع الوجود الموضوع والتى هى طبيعته .

---

(١) Phen. M., P . 413 (Note) .

العامة المكونة له »[1] والوعى الذى يصبح على وعى بالفردى فى العمل الذى اتخذه بنفسه ليس هو الوعى الجزئى ؛ بل هو الوعى الكلى وعندما نصل إلي هذه النقطة يكون الوعى الذاتى قد توصل إلى تصوره الحقيقى عن ذاته الذى لا ينفك عن مقصده . وما هذا المقصد فى حقيقة الأمر إلا التداخل بين الفردية والموضوعية . وهو تداخل قد غدا موضوعيا. وفى هذا التداخل وصل الوعى الذاتى إلى الوعى بجوهره الخاص[2] . ومع ذلك فإن الروح لم يبلغ بعد جوهره الحقيقى : إذ أن المقصد المتموضع لم يتحول بعد إلى ذات . والمقصد المتموضع الخالص هو المقولة – الوجود الذى هو الآنا ، والأنا الذى هو الوجود – ولكن بمعنى الفكرى الذى يظل متمايزا عن الوعى الذاتى الفعلى . وعلى أية حال ، فإن لحظات الوعى الذاتى الفعلى كلها بقدر ما تدعى مضمونة (الهدف والفعل والواقع) وبقدر ما ندعوها أيضا صورته (الوجود من أجل الذات والوجود من أجل الآخر) بذلك جعلها متطابقة مع المقولة البسيطة والمجردة ذاتها وبذلك تكون المقولة فى الوقت نفسه هى المضمون كله .

والخطوة التالية فى تطور هذه الفردية ، بعدما بينا أنها أصبحت مكتملة فى ذاتها وإنها عقل واع بالذات ، هى استجلاء الشروط الكلية التى تسمح لها بالوجود مع غيرها من الفرديات الأخرى . أما هذه الشروط فتتمثل فى أمرين أساسين : أولهما تحول الفردية إلي (عقل مشروع) يضع القوانين بنفسه ولنفسه ؛ وثانيهما نقض هذه القوانين وإمتحان شرعيتها . ويطلق هيجل على هاتين الفعاليتين العقليتين للفردية الواعية بالذات والتى تحقق التداخل التام بين وعيها ووجودها[3] (العقل بوصفه مشرعا) ؛ (العقل بوصفه ممتحنا للقوانين) .

ولئن لم يكن من شأن العقل المشرع أن يجعل لمن الماهية الأخلاقية مضمونا ، بل فقط مقياسا أو معيارا يستخدم فى تقرير ما إذا كان من الممكن للمضمون أن يكون قانون أم لا ، أي ما إذا كان المضمون لا يناقض نفسه ، فإن هذا الأمر نفسه يسمح للعقل بتجاوز نفسه من حيث هو (عقل مشروع) إلى عقل يكون فى جوهره مقياسا أو معيارا ؛ ومن ثم فإنه ينصرف عن وضع القوانين وتشريعها إلى إمتحان ما تم ارساءه منها بالفعل وبما أن المقياس مجرد توتولوجيا (مصادرة على المطلوب) وغير مكترث بالمضمون ويقبل المضمون وضده على نحو مباشر ، فإنه يتحتم نسخ هذه المرحلة من

---

(١) Phen. M., PP . 414 - 15 .

(٢) Ibid., P. 341

(٣) Phen . M ., P. 440 & P. 445 .

الوعى فى تطور العقل ، لأن العقل أصبح تام الاتحاد بالواقع ، وبالتالى فإنه لا يقحم على الواقع أى شئ من خارجه ، فلقد أصبح القانون فى نظر الوعى « قانون أزليا لا يجد أساسه فى إرادة أى فرد ، بل هو قائم بذاته تماما ، إنه الارادة الخالصة والمطلقة للكل ، والتى تتخذ صورة الوجود المباشر ، نقول أيضا أن هذه الارادة ليست هى الأمر Command الذى ينبغى أن يكون ، بل هى موجودة وشرعية ، إنها الأنا الكلى للمقول ، الأنا الذى هو واقع مباشر . وما العالم إلا هذه الحقيقة reality . وهنا فإن الوعى الذاتى الأخلاقى متحد على نحو مباشر بالواقع الماهوى ، وذلك بفضل ذاته الخاصة ، ومن ناحية أخرى فإن هذا الوعى قد رفع نفسه من حيث هو فرد ، وبذلك فقط تكون هذه العملية المتوسطة قد اكتملت ، ونتيجة لذلك فقد تحول إلى وعى ذاتى بالجوهر الأخلاقى[1] أو هو قد تحول إلى روح . وبذلك يكون الوعى قد تحول من وعى مباشر إلى وعى بالذات ، ومن وعى بالذات إلى عقل ، وأخيرا تحول العقل ، بعد مسيرته الطويلة إلى روح . وما كان ذلك ليتم بغير عملية السلب .

٧ - تحول الأشكال الإبستمولوجية للوعى إلى أشكال تاريخية للعالم : الروح :

لقد وصل الكوجيتو إلى آخر نقطة يمكن للتحليل أن يكشف عنها عندما تحول (الأنا أفكر) فى نهاية دراستنا (للوعى) إلى (أنا موجود) عندما تحول (العقل) إلى (روح) . ولهذا التحول دلالات عديدة : أولها تحقق اللحام بصورة تامة بين الفكرة والوجود ، وثانيهما تحول الأشكال الإبستمولوجية إلى صور تاريخية ووأحوال للعالم والتى ستستحيل فى نهاية المطاف إلى إشكال مطلقة . فالدلالة الأساسية لتحول الوعى إلى روح هى انتقال من تحليل الفكر إلى تحليل الوجود بعد أن نجح الفكر فى لحم نفسه بالوجود ، لا بأن أضاف نفسه إليه بل بأن أبدعه وأنتجه ، لأنه كان موجوداً فيه منذ البداية على أن الوجود الذى تضطلع (الظاهريات) بتحليله ، أو هو وجود الإنسان فى ذلك . أما الوجود بما هو موجود ، فسيكون موضوعا للتحليل عند دراسة الأشكال المطلقة للروح . ففى نهاية هذه الدراسة يتم التطابق المطلق بين الأنا والوجود ولكننا هنا فى الحقيقة مازلنا بصدد دراسة أنواع من الوجود وليس الوجود ذاته . وعلى كل حال (فالظاهريات) بأكملها هى يمعنى ما تمهيد لدراسة الوجود بما هو موجود فى (علم المنطق) .

---

(١) . Phen . M ., P . 447 & P . 452., P. 60 .

لقد كشف لنا دراسة (السلب) فى (الوعى) بعامة وفى (العقل) بخاصة عن أن (الوعى الذاتى) هو النقطة المركزية فى كل أفعال السلب ومظاهره وتحققاته ، وكل الأفعال التى لاشك أن التقدم مرهون بها . وعليه فإن تحول العقل إلي روح سيضعنا من جديد أمام الخبرة نفسها التى كانت قائمة بين الوعى الذاتى وموضوعه بغية تعديله والتعرف على نفسه فيه ، كذلك فإن تطور الروح ، وهى تقوم بتحويل الأشكال الإبستمولوجية إلى أشكال تاريخية للعالم ، سيستند إلى نفس هذين المبدأين . ولكن الوعى الذاتى هنا يتحول إلى وعى ذاتى كلى ، كما يتحول الموضوع من معطى حسى أو فرد آخر إلى نظام اجتماعى تتحقق فيه المواجهة بين الفردى والكلى من خلال الصراع بين الوعى الذاتى وعالمه الروحى .

وإذا كانت حركة الوعى قد انتقلت من المباشرة إلي التوسط ثم عادت إلى الجمع بينهما ، فإن حركة الروح ، وهى تسلب ذاتها فى سبيل تحقيق مزيد من الوعى بذاتها ، تردد هذه الحركة عينها . إذا أن الروح - كما درسها هيجل - مكونة من ثلاثة أقسام أساسية : أولها الروح المباشر ، وهى دراسة للروح اليونانى الرومانى وهى تمثل مرحلة المباشرة ؛ وثانيهما الروح فى عصر الاغتراب والثقافة وتمثل مرحلة الوساطة ، وثالثهما الروح المتيقنة من ذاتها أو النظرة الأخلاقية إلى العالم وتتطابق مع مرحلة الجمع بين الوعى الذاتى والكل الاجتماعى ، فمن الطبيعى أن يكون دور المجتمع أو الكل الاجتماعى فى مرحلة المباشرة أظهر منه فى أي مرحلة أخرى ، ومن هنا كان التركيز على الدور الاجتماعى فى خلق الخبرة دون الدور الفردى . ولما كانت الوساطة بطبيعتها مرتبطة بالهدم وجدنا أن هناك ارتباطا صميما بينها وبين الوعى الذاتى الفردى . ومن هنا انصب الاهتمام فى هذه المرحلة على دراسة علاقة الفرد من حيث هو فاعل فى العالم الذى يعيش فيه على عكس المرحلة السابقة التى كان التركيز فيها منصبا على الوعى الذاتى الكلى . وفى مرحلة الأخلاقية ، أو النظرة الأخلاقية للعالم تحققت المصالحة بين الوعى الذاتى الفردى وبين الوعى الذاتى الكلى داخل المجتمع التاريخى « فجوهر النظام الاجتماعى هنا يمثل فى المضمون الواقعى للفرد الواعى بذاته ذلك أن الجوهر الاجتماعى هنا يتمثل فى المضمون الواقعى للفرد الواعى بذاته ذلك أن الجوهر الاجتماعى قد تحول إلى ذات Subjectivised ؛ وبذا نكون قد وصلنا إلى ذات روحية مكتفية بذاتها . ومن هنا فإن التنافر disaccordance القائم فى دائرتى الثقافى والتنوير تتخطاه الذات التى تعرف ذاتها وتحقق ذاتها بوصفها إرادة حرة كلية وتعين ذاتها ،

عالمها داخل ذاتها وذاتها هى عالمها . وهذا يعنى أن كلا من الذات والجوهر يعكس الكل : جملة الحياة الاجتماعية فى ذاتها بدرجة كبيرة من الكمال ، بحيث أن من يفعل أو ما يفعل هو من عمل الكل بقدر ما هو من عمل الذات » [1] وجلى أن هذه المرحلة الأخيرة تقابل العقل على مستوى الوعى ، بينما تقابل المرحلة الأولى الوعى المباشر وتتطابق مرحلة الاغتراب والثقافة مع مرحلة الوعى الذاتى . وعندما نبلغ (الأخلاقية) وتتطابق مرحلة الاغتراب والثقافة مع مرحلة الوعى الذاتى . وعندمـــا نبلغ (الأخلاقية ويتم نسخها تكون الأشكال التاريخية للعالم قد شرعت فى التحول إلي أشكال مطلقة .

ولو أننا شئنا أن نجعل تحول الوعى إلى روح ، أو انتقال الأشكال المعرفية إلى أشكال تاريخية للعالم أكثر وضوحا لقلنا : « إن العقل يصبح روحا عندما يرتقى يقينه بأنه كل الواقع إلى مستوى الحقيقة ، وعندما يكون العقل على وعى بذاته بوصفه عالمه وبالعالم على أنه ذاته » [2] . فالمفهوم الذى يؤدى بنا تحليله إلى الروح هو المقولة . وما الروح إلا اكتمال حياة العقل أو تمام حركة المقولة . وعلى الرغم من أن المقولة تمثل واقعا روحيا مكتفيا بذاته ، فإنها مع ذلك لا تولد هكذا مكتملة ، لأنها تكون فى بادئ الأمر مجردة ومرتبطة بالمباشرة إلى الوساطة ثم انتهى إلي الجمع بينهما فى وحدة واحدة ، أو من الوعى إلي الوعى بالذات وأخيرا إلى التركيب بينهما فى العقل . فإن الروح أيضا لابد له من المرور والانتقال بمراحل مناظرة لتلك . فالروح « بقدر من يكون هو الحقيقة المباشرة يكون هو الحياة الأخلاقية للأمة ، الفرد الذى هو عالم ، وعليه أن يتقدم نحو الوعى بما يكونه على نحو مباشر ، إن عليه أن يتخلى عن البساطة الجميلة للحياة الأخلاقية ويرفعها ، وأن يعرف ذاته بالمضى عبر سلسلة المراحل والصور . والفارق بين هذه وبين تلك التى مضت من قبل قائم فى كونها فرديات روحية حقيقية ، وتحققات فعلية خاصة ، وبدلا من كونها مجرد صور للوعى تكون صورا للعالم » [3] فالروح فى أول أمره مجرد مباشر شأنه فى ذلك شأن الوعى ذاته . وكما أن الوعى لم يتبين حقيقته الفرعية إلا من خلال تطوره من اليقين الحسى حتى العقل ، فإن هذه الفردية الحية-فردية الأمة-لابد أن تتطور هى الأخرى مارة بالعديد من الأشكال والصور التاريخية للعالم بدلاً من المرور بمراحل إبستمولوجية فردية كتلك التى ميزت الإنسان المجرد . ويبين لنا هيجل تطور هذه الفردية الروحية ، وهو تطور يمتد من

---

(١) . Phen . M ., P. 611 .

(٢) . Ibid.., P. 457 .

(٣) . Ibid.., P. 760 .

الثقافة الاغريقية حتى المثالية الألمانية ، بقوله : « إن العالم الأخلاقى الحى هو روح فى حقيقته . ولما كان أول الأمر ليس إلا معرفة مجردة بطبيعة الماهوية ، فإن الحياة الأخلاقية تتطحم فى الكلية الصورية (للحق) أو (المساواة) . والروح ، والذي أصبح الآن منقسما على ذاته ، يتابع واحدا من عوالمه في عنصر موضوعيته كما هو متحقق بصلابة تامة ؛ وهذه هى دائرة الثقافة والحضارة ، بينما هو يتابع فى مقابل ذلك عالم الاعتقاد أو الإيمان ، مملكة الحياة الباطنية والحقيقة . وعلي أية حال فإن كلا العالمين ، عندما يكون خاضعاً لسيطرة الفكرة ، وعندما يدرك بواسطة الروح الذى يتعمق نفسه من خلال هذا الفقد لذاته ، فإنهما يندمجان ويتخذان شكلا ثوريا فى التعقل الفردى ، وهذه هى مرحلة (التنوير) ولكن هذا المجال الذى انقسم هكذا وامتد إلى الحاضر والماوراء البعيد Prssent and remote beyond إلى الهنا والهناك . يرتد إلى الوعى الذاتى . وهذا الوعى الذاتى الذى يتخذ الآن ثانية صورة الأخلاقية (الحياة الأخلاقية الباطنية) يدرك نفسه على أنه الحقيقة الماهوية ، والماهية الواقعية على أنها ذاته المتحققة بالفعل ، وهو يكف عن وضع أساسه خارج ذاته ، بل هو يجعل كل شئ يرتد إلى ذاته ، وفى صورة الضمير تكون الروح واثقة ومتيقنة من ذاتها[1] وعند هذا الحد من تطور الوعى بالذات ، وتحول أشكاله المعرفية إلى أشكال تاريخية يتحقق للروح نوع من الانتقال ، أشبه ما يكون يتحول الوعى الذاتى إلى عقل ، ولكن هنا تحول يصيب الأشكال التاريخية فتتحول من كونها أشكالاً للعالم إلى أشكال مطلقة ، وما كان لهذا التطور أن يتحقق إلا بعد أن تحقق للكوجيتو مزيداً من الوعى بنفسه ، فإذا كان قد تحول فى السابق من وعى إلى تاريخ ، فإنه سيتحول هذه المرة من تاريخ إلى أزل أو لاهوت فيتحقق بذلك مستوى أعمق من الارتباط بين الفكر والوجود يتجلى فى أن الوعى الذاتى أصبح ينظر إلى نفسه على أنه الحقيقة ذاتها ، وإلى الحقيقة على أنها ذاته هو ، فتنتفى بذلك كل حاجة بالوعى إلي أن يلتمس أساس وجوده أو مبرر عمله فى أى شئ خلا ذاته ، فيتحقق لنا بذلك الانتقال من المعايير التاريخية التى تمتزج فيها النسبية بالحقيقة إلى مستوى المعرفة المطلقة التى تهتدي فيها الذات إلي ذاتها فى كل ما يحيط بها بعد أن لم يصبح موضوعها إلا ذاتها ومع هذا التحول ينتقل موضوع اهتمامنا من (الروح المباشر) و (الاغتراب) و(الأخلاقية) إلي (الفن) و (الدين) و(الفلسفة) وكأننا مرة أخرى بإزاء ضرب من الإبستمولوجيا يمثل تعمق الذات لذاتها ،

---

(١) Phen . M ., PP. 460-461 .

واكتشافها لذاتها من خلال وعيها المطلق لذاتها ، فهى كل الواقع ، والواقع معرفتها ، والمعرفة بالذات هى فى صميمها معرفة بالعالم أو بالموضوع ، ولكن من خلال الأفكار أو الكليات حصرا . وإذا كانت الذات هى مقر الفكرة ، وكانت الفكرة والوجود شيئا واحدا لم يكن وعى الذات بذاتها وتحولها إلى ذات مطلقة سوى الدليل على أن (المطلق ذات) . وبذا يبلغ التحليل الفينومينولوجى قمته ، فإذا كان تحول الوعى إلى تاريخ هو البرهان على أن (الجوهر ذات) ، وإذا كان تحول التاريخ إلي فكرة هو البرهان على أن (المطلق ذات) ، فإن الأمر الطبيعى ، مادامت الذات هى التى ركبت الموضوع أصلا عبر نشاطها الذهنى الفينومينولوجى الطويل ، أن ينصب التحليل في المنطق على تحليل الموضوع ، مادام الموضوع فى صميمه ليس سوى ذات . وفى المنطق ينتفى كل فارق بين تحليل الذات وتحليل الموضوع بعدما أظهر لنا التحليل الفينومينولوجى أن (الموضوع ذات) . وبذا ينتهى النشاط الأبستمولوجى للذات لكى نصبح وجها لوجه أمام نشاطها الأنطولوجى .

٨ - تحول الأشكال الابستمولوجية للوعى إلى أشكال مطلقة : الفن والدين والفلسفة :

إن ما يبرر تحول الأشكال المعرفية مرة أخرى إلي أشكال مطلقة هو أن جميع الأشكال السابقة التى مررنا بها حتى الآن كانت أشكالا متناهية لا تفسر نفسها بنفسها ، أو بالأحرى إن العملية المعرفية ، أو الكوجيتو ذاته لم يبلغ بعد تمام كماله ، ومن هنا كانت بنا حاجة إلي شكل جديد للخبرة يتخطى ما فى الأشكال السابقة من حسية ومباشرة ونسبية ، وهو مالا يتحقق إلا عندما تصبح (الفكرة) هى الموضوع الوحيد للذات التى هى أيضا ليست إلا اسما آخر للفكرة ، أو عندما تصبح الفكرة موضوعا لذاتها . ويتكون هذا الشكل الجديد من أشكال الخبرة من مستويين ، أولهما فينومينولوجيا الدين ويشتمل على الفن ، وثانيهما فينومينولوجيا المعرفة المطلقة . وإذا كنا فى السابق قد رأينا أن تحول الذات إلي جوهر هو الذى حول الأشكال الإبستمولوجية إلي أشكال موضوعية وتاريخية للعالم وهذا هو السلب الأول ، فإننا نجد هنا أن تحول هذه الأشكال الأخيرة إلى أشكال مطلقة هو ثمرة لتيقن الجوهر من كونه ذاتا . وهذا اليقين لا يمثل حركة راجعة إلي ما كنا قد بدأنا به ، أى الوعى ، بل يمثل حركة صاعدة هى البرهان على أن المطلق(ذات) ، وهذا هو سلب السلب الذى يهيئ لنا السبيل إلى تجاوز الخبرة الفينومينلوجية بأكملها . وتبلغ هذه البرهنة نهايتها عندما يصبح موضوع الذات العارفة في المعرفة المطلقة هو ذاتها لا غير ، أو بعبارة أخرى يصبح الفكر هو الموضوع الوحيد لهذه الذات لأنهما من ماهية واحدة ، بل هما الماهية

نفسها ، وعندما يتحقق هذا التطابق التام بين المعرفة وموضوعها ، أو بين الذات العارفة ومعرفتها تصبح الذات أمام نوع جديد من الخبرة يشير إلى قهر كل ثنائية وإلى انتصار المثالية من خلال الاتحاد التام بين الذات وموضوعها ويصبح تحليل الموضوع هو تحليل الذات ، وتحليل الذات هو تحليل الموضوع ، وينتقل التحليل إلى نوع جديد من الخبرة .

وكما هو الحال فى كل مظاهر الخبرة الفينومينولوجية ومراحلها ، فإن الوعى بالذات هنا أيضا هو الأساس الذى تستند إليه الروح فى وضعها لمبدأ التطور أو السلب فى أول الأشكال المطلقة وهو الدين الذى تسعى من خلاله إلي تحقيق الوعى بالذات في تطورها . « فالعنصر الماهوى فى هذا التصور أو المبدأ (أى تصور الدين ومبدأه) هو الوعى الذاتى الذى هو على وعى بأنه كل الحقيقة والذي يشتمل على كل الواقع داخل تلك الحقيقة . وهذا الوعى الذاتى - لكونه وعيا والذى هو على وعى بموضوع ما - يتخذ من ذاته موضوعا لذاته . وهذه الصيرورة ذاتها هى التطور لتحققها الفعلى الكامل والتام عبر المظاهر الفردية ، أى عبر الأنماط الناقصة لتحققها [(١)] . وهذا يعنى أن الوعى الذاتى للروح هو الذى ينقلها من مرحلة إلى أخرى من خلال تطور الدين ؛ فما ينطبق على الروح الذاتى أو على الروح الموضوعى من مبادئ التطور ، وهى الانتقال من المباشرة إلى الوساطة ثم الجمع بينهما فى حد واحد يؤلف بينهما فى مركب واحد ينطبق أيضا على الدين من حيث هو إحدي مراحل الروح المطلق . وبناء على ذلك « فإن التحقق الأول للروح هو على الضبط مبدأ الدين ومفهومه ذاته - الدين بوصفه مباشرا ومن ثم دينا طبيعيا وهنا تعرف الروح ذاتها بوصفها موضوعا لذاتها فى شكل (طبيعى) أو (مباشر) . أما التحقق الثانى ، فيتمثل بالضرورة فى معرفتها لذاتها فى شكل وجود طبيعى (منسوخ أو مرفوع) أى فى (صورة الذات). وهذا هو الدين فى صورة الفن . ذلك أن الشكل الذى يتبناه يرتقى إلي صورة الذات من خلال الفعالية المنتجة للوعى التى يرى بفضلها هذا الوعى فى موضوعه فعله الخاص . أى يرى الذات وأخيرا فإن التحقق الثالث يلغى أحادية الجانب فى التحقيقين الأولين : فالذات تكون ذاتا مباشرة بقدر ما تكون المباشرة ذاتا . وإذا كان الروح فى التحقق الأول يتخذ صورة(الوعى) ، وفى الثانى صورة (الوعى الذاتى) فإنه يكون فى التحقق الثالث فى صورة كليهما ، وبالتالى يكون مكتفيا بذاته تماما ، ونتيجة لكونه ماثلا فى ذاته ولأجل ذاته ، فإننا نكون بازاء الدين الموصى به » [(٢)] ومن ذلك يتبين أن تطور

(١) Phen . M ., PP. 492-93 .

(٢) Phen . M ., P. 664 .

الدين ، من حيث هو مرحلة في تطور (الروح المطلق) ، مستندا إلى تطور العملية الإبستمولوجية ذاتها ، فجذر الدين الطبيعي قائم في الوعي وجذر ديانة الفن قائم في الوعي الذاتي ، وجذر ديانة الوحي قائم في العقل ، وهذا يعني أن جوهر حركة السلب قائم فيما يعترى الذات العارفة أصلا من تبدلات هي بالطبع حصيلة مترتبة على صلتها بالطبيعة أو العالم ، وصلتها من ناحية ثانية بالذوات الأخرى التي تشاركها خلق هذا العالم بما فيه من مؤسسات اجتماعية وما يحتوى عليه من انجازات روحية تخلع على نشاط الذات الفردي والاجتماعي معناه النهائي والجوهري من خلال الفن والدين والفلسفة .

وعلى الرغم من أن الروح ههنا قد وصل في تطوره إلى ديانة الوحي ، وهي الشكل المطلق الذي يقابل مرحلة العقل على مستوى الوعي ، أو على المستوى الإبستمولوجي فإنه لم يصل بعد إلى خاتمه تطوره الذي ينتقل به من المستوى الفينومينولوجي إلى مستوى الثومولوجي أو الأنطولوجي ، إذا لا يزال زال عليه أن يتعمق حقيقة ديانة الوحي بحيث « تنتقل من ذلك إلي حياة الفكر لينحل فيه بالكامل صورة الموضوعية في الفكرة التي تشتمل داخل ذاتها على ضدها الخاص بها . وعندئذ فقد يكون الروح قد أدرك مبدأه الخاص وفكرته ذاتها ، فقط بقدر ما نكون (نحن الذين نحلل الروح) ، قد أدركناه ، وأدركنا شكله ، وهو عنصر وجودها الفعلي في كون الفكرة هي الروح ذاته » [1] وعلى ذلك لابد من تخطي الدين إذا شئنا إدراك الحقيقة صريحة تماما ، وأن ننتقل منه إلى الفلسفة التي هي في الحقيقة علم المفهوم أو الفكرة ، الدين ، وإن كان يدرك الحقيقة ، فإنه كالفن لا يستطيع التعبير عنه إلا بطريقة رمزية مثلما أن الفن لا يستطيع التعبير عنه إلا بصورة حسية ؛ فالمقر النهائي للحقيقة هو المفهوم ، أو الفكرة وليس الواقعة الحسية ولا الجزئية ، ولما كانت الذات هي مقر الفكرة ، بل الفكرة ذاتها ، كان الوجود في حقيقته ذاتا مادام الوجود ليس إلا فكرة ، ولكن هذه الذات ليست بالذات الفارغة ، بل هيَ ذات حية مفعمة بالمضمون ، وذلك لأن الفكرة تنطوى على الوجود ، مادام لابد لصورة الموضوعية من أن تنحل في الفكرة ذاتها ؛ وبذا تتحقق الوحدة بين الفكر والوجود ويبلغ بذلك السلب مداه الأقصى في التجربة الفينومينولوجية ، بعد أن كشف أمام أنظارنا عن المنهج الذي يسلكه الروح في البرهنة على صحة الكوجيتو ، أو لحم الفكرة بالوجود أو الذات بالموضوع دون بقية وهنا ينتقل ميدان عمل السلب من مستوى الذات والفكر إلى مستوى التحليل الميتافيزيقي للوجود ذاته لنتبين أن صميم الوجود ليس بشيء سوى الذاتية نفسها .

---

(١) Ibid.,P. 694.

إن الدلالة النهائية لاتحاد الوعى الذاتى بالوجود أو بالموضوع هى أنه يكون مهيمنا على ذاته فى آخريته وذلك من خلال إلغائه ونسخة للتخارج والموضوعية من ناحية ، ومن خلال استردادهما إلى ذاته من ناحية أخرى . وإذا كانت هذه العملية قد تمت من خلال التحام الأنا بالوجود وهو مانتج عنه تحقيق التطابق بين الحقيقة واليقين بها . كان من واجبنا أن نتساءل كيف أمكن للأنا أن ينجح فى تحقيق هذا الالتحام أو الاتحاد . والواقع أن سؤالنا هذا سؤال مركب من سؤالين : أولهما كيف أمكن للذات أن تتحول إلى جوهر ؟ وثانيهما كيف أمكن لها أن تصعد بالجوهر إلى مستوى الذات ؟ ونقول فى الاجابة عن السؤال الأول " إن الوعى الذاتى يفنى ذاته إلى أن يفصل الوعى الجوهر بكامله ويمتص فى ذاته بنية الجوهر بكل مالها من عناصر مقومة ، وبماأن هذا الموقف السلبى تجاه الموضوعية هو موقف إيجابى أيضا فإنه يكون بذلك وضعا posting فيكون بذلك قد أنتجها من ذاته أو يحفظها فى الوقت نفسه للوعى "[1] فالذات تصبح جوهرا بأن تمتص فى باطن ذاتها الموضوعية فتعيد بذلك وضعها ، وفى الوقت نفسه تضع الموضوعية أو الجوهر على أنها مضمون للذات الواضعة ليس إلا . وهذا هو السلب الأول ، غير أن العملية لا تكتمل إلا بالسلب الثانى أو بسلب السلب الذى يتمثل فى الارتقاء بالجوهر إلى مستوى الذات : « فالمضمون - والمضمون روح - هو جوهر من حيث هو فى ذاته ، وبذا يكون موضوعا للوعى . وهذا الجوهر ، الذى هو روح ، هو الصيرورة التى يغدو بها الروح لأجل ذاته مايكونه فى ذاته ومن حيث هو قادر على الانعكاس على نفسه ، فإنه يكون روحا فى حقيقته وماهيته أما من حيث هو فى ذاته ، فهو الحركة التى هى عملية المعرفة - تحويل ماهو فى ذاته إلى ماهو من أجل ذاته ، ومن الجوهر إلى الذات ، ومن موضوع للوعى إلى موضوع للوعى الذاتى ، وإلى أى موضوع يكون فى الوقت نفسه مرفوعا ، وبعبارة أخرى إلى الفكرة »[2] فنحن هنا بإزاء حركة فكرية معاكسة لحركة الفكر السابقة . فإذا كنا قد رأينا الفكر قبل قليل يتحرك من الذات إلى الموضوع لكى لايلبث أن يكتشف أن الذات موضوع بفضل ما فى الفكر ذاته من قوة سالبة تمكنه من رفض المعطى أو سلبه ثم استيعابه وامتصاصه واحالته أخيرا ملكا للذات نفسها ، فإننا هنا بإزاء حركة للموضوع أو المضمون المدرك ذاته تنتهى بالصعود بالموضوع إلى مستوى الذات نفسها ، أو إلى لحم الموضوع بالذات ، وكأن الموضوع هو نفسه ينشد الذات بضرب من القوة الباطنة فيه ، وماذلك فى حقيقته

---

(١) Phen. M., S., P. 487

(٢) Phen. M., P. 801

إلا لأن الذات هى الفكرة ذاتها . ولما كان كل نشاط روحى ينشد الفكرة بطبيعته ذاتها ولما لم يكن الموضوع إلا مضمونا روحيا ، بل قطعة من الروح ذاتها ، كان تصاعد المضمون بذاته نحو الفكرة هو طبيعة الموضوع ذاتها ، وهكذا تنتهى مرة أخرى إلى الحقيقة ذاتها ، أى إلى الفكرة ، من طريق آخر هو طريق الموضوع أو الجوهر بعد ماسبق لنا أن انتهينا إليها من خلال الذات العارفة . وبذا تكون الوحدة بين الذات والموضوع تامة ، ويكون اللحام بين الفكر والوجود قد بلغ غايته القصوى ، ولايعود من فارق بين دراسة نشاط الذات أو دراسة حياة موضوعها ، مادامت الذات هى موضوعها ومادام الموضوع هو الذات التى تضعه . وهكذا فإن السلب وسلب السلب يفضيان إلى خبرة جديدة هى جوهر (علم المنطق) أو الأنطولوجية الهيجلية . على أن هذا لايعنى أن الروح قد بلغ بهذا التحول تمام وعيه بذاته ، فهذا الوعى الذاتى لايحرزه الروح إلا فى مرحلة لاحقة وذلك عندما يتحول إلى ميدان الفعل على مسرح التاريخ : « فما لم يكمل الروح نفسه بأن يكون روحا عالميا ، فإنه لايبلغ اكتماله باعتباره روحا واعيا بالذات»[1] غير أن هذا المستوى من الوعى بالذات لايعرفه الروح إلا بعد أن يعمل السلب عمله فى المستوى الأنطولوجى[2] وهكذا تكون تجربة (الأنا أفكر) أو (الكوجيتو) قد بلغت نهايتها ، وتكون بذلك الفلسفة الديكارتية والكانطية والفشتية قد وصلت إلى أبعد نقطة تستطيع الوصول إليها[3] ، ولذلك تم نسخها وتحول الاهتمام من فعالية السلب التى تمارسها الذات إلى هذه الفعالية ذاتها باعتبارها حياة الموضوع أو الموضوع ذاته .

غير أن تطور الفلسفة الأوربية اللاحق على هيجل قد أدى إلى غرق الذات وضياعها وفقدانها لاستقلالها وحريتها فى المادية والوضعية والنسبية وشتى النزعات الفلسفية الأخرى التى تنكرت للذاتية وتصورتها استمرارا للظاهرة الاجتماعية أو امتداد للظاهرة الطبيعية أو صدى للأوضاع التاريخية والاقتصادية ، فكان أن نهضت الذاتية الأوربية تدافع عن نفسها مرة أخرى فى محاولة للعودة بالأوضاع إلى الوضع الصحيح ومن هنا كانت الفلسفة الفينومينولوجية عند هوسرل نوعا من إحياء الذاتية الأوروبية ، وشكلا من أشكال الاحتجاج على فقدانها الصدارة الفلسفية ، ومحاولة لإعادة النظر فى تاريخ الفكر الأوربى بأكمله تمثل عودة الوعى إلى ذاته ، وتشهد على اكتماله مرحلة

---

(١) Idem.

(٢) وهو ماسندرسه فى الفصل التالى مباشرة .

(٣) أى الاتجاه الابستمولوجى فى السلب .

فلسفية بأكملها ، وتشير إلى محاولة من جانب الفكر الأوربى إلى تجديد ذاته مادام التجديد لايكون إلا بالعودة إلى نقطة الابتداء التى صدر الفكر عنها أصلا . وعليه فإن عودة هوسرل إلى ديكارت انطوت على محاولة مثمرة لاعادة بناء الفكر الأوربى بأكمله ، انطلاقا من نزعة ديكارتية جديدة ، تجربة جديرة بدراسة الفكر العربى فى مسعاه إلى تأمل ذاته وإعادة بنائه لنفسه انطلاقا من نقطة ابتدائه الخاصة به على أن يكون واضحا أن العودة إلى الجذور وإعادة البناء لاتستهدفان نسخ القديم وتكراره الذى لايعبر إلا عن نزعة لاعقلانية ، بل تستهدفان الكشف عما تبقى من ماهية فى هذه الهوية تصلح لأن تكون نقطة ابتداء لنا فى بناء حضارة جديدة فى هذا العصر.

الفصل الثانى

الأسس الأنطولوجية للسلب

مدخل :

إن (الروح) هو المفهوم الأساسى الذى اضطلعت الفلسفة الهيجلية بتحليله وبتعمق مضامينه والكشف عن دلالته الفلسفية النظرية والعملية فضلاً من تجلياته الروحية الخالصة فى الفن والدين وتجسداته الحية فى القانون والسياسة وبخاصة فى الدولة . وقد أظهر التحليل (الأبستمولوجى) للخبرة الفينومينولوجية للروح عن أن (الروح المطلق) هو حقيقة سائر الأشكال الروحية المعرفية الفردية والاجتماعية الموضوعية ، والدينية المطلقة . كما أن (الروح المطلق) قد بلغ غاية تطوره فى (المعرفة المطلقة) التى تحقق فيها للروح الانتصار على شتى الثنائيات : ثنائية الروح والمادة ، والذات والموضوع ، وبذا نجح الفكر فى الارتباط بالوجود أو بالاتحاد معه . فجوهر (المعرفة المطلقة) هو لحام الفكر بالوجود أو الذات بالموضوع بحيث لا يعود ثمة فارق بينهما ، وبحيث تصبح دراسة الذات دراسة للموضوع ، ودراسة الموضوع دراسة للذات ، وهذه هى (الأنطولوجيا) بالمعنى الهيجلى للكلمة .

لقد تم بلوغ هذا الحد من التطور – وهو نهاية ما بوسع الأبستمولوجيا تحقيقه من خلال تعقلها للخبرة الفينومينولوجية – بفضل حركة مزدوجة للذات والجوهر : إذ أن تحول الأشكال الإبستمولوجية ثمرة لتحول الذات إلى جوهر أو البرهنة على أن الذات جوهر ، فى حين أن تحول هذه الأشكال إلى (أشكال مطلقة) هو ثمرة لتحول الجوهر مرة أخرى إلى ذات ، ولكن لا فى حركة راجعة إلى ما كنا قد بدأنا منه ، بل بحركة صاعدة تمثل البرهنة على أن (المطلق ذات) . وتبلغ هذه البرهنة نهايتها عندما يصبح موضوع الذات العارفة ، فى المعرفة المطلقة ، ذاتها لا غير ، أو بعبارة أخرى يصبح الفكر هو الموضوع الوحيد لهذه الذات لأنها هى هو ، أو هو من نفس المعدن الذى تتكون منه هذه الذات ، وعندما يتم الوصول إلى هذا التطابق التام بين المعرفة

وموضوعها ، أو بين الذات العارفة ومعرفتها ، تصبح الذات أمام نوع جديد من الخبرة هى (الخبرة الأنطولوجية) التى تشير إلى تخطى كل ثنائية ، وإلى انتصار المثالية انتصاراً تاماً من خلال الاتحاد أو الالتحام التام بين الذات وموضوعها ، أو بين الذات وذاتها .

إن التحول من (الأبستمولوجيا) إلى (الأنطولوجيا) بفضل ما (للسلب) من قوة خلاقة قد أنتج نوعًا جديداً من (الواقع) لم يعد بالإمكان وصفه بالقضايا الصورية المألوفة للحس المشترك التي يفصل فيها الفكر المجرد فصلاً تعسفيًا بين موضوع القضية ومحمولها . فالتفكير الجدلى ينكر أن يكون الموضوع يوجد من جهة بينما توجد محمولاته من جهة أخرى ، وبالتالى لا يكون على الذات المفكرة إلا أن تختار وفقًا لرغباتها ما تشاء من محمولات تلحقها بموضوع فكرها . إن الأمر على العكس من ذلك تمامًا : فما المحمولات إلا التطور الباطنى للموضوع ذاته ، تمامًا مثلما أن سائر المحمولات هى الموضوع ذاته وهو يتطور ويفض ذاته فى كل اتجاه من اتجاهات حياته الحقيقية التى ما على الفكر إلا ترديدها إن شاء الدقة فى التعرف عليها لا أن يفرضها من خارج . (فالذات جوهر ، والجوهر ذات) لا لأننا نحن الذين نريد ذلك ، بل لأن من خصائص المحمول أن ينعكس انعكاسا تامًا فى موضوعه . وبذا لا تعود العلاقة بين الطرفين علاقة خارجية ، بل يصبح كل منهما هو الآخر ، أو يصبح كل منهما ذاته وضده ، فالعلاقة بين موضوع القضية ومحمولها وفقًا للتفكير الجدلى مماثلة للعلاقة بين بداية النسق الفلسفي ونهايته ، إنها أشبه ما تكون بدائرة تدور حول ذاتها ، دائرة تفترض بدايتها مسبقًا ولا تصل إلى بدايتها إلا فى النهاية . «والتعبير المكتمل عن ذلك فى صورة موضوعية هو (الكينونة) (أو الوجود) is [(١)]» . فقول (الوجود) أو (الوجود موجود) هو نقطة النهاية التى تنتهى إليها الأبستمولوجيا من خلال امتلاكها للسلب وهو يفعل فعله الخلاق داخل الخبرة الفينومينولوجية .

وهنا يكون الروح قد بلغ العنصر الخالص لوجوده ، وهو (الفكرة) . وما الفكرة إلا الذات نفسها أيضاً ، وفى هذا المستوى الجديد من – الخبرة الأنطولوجية – ينعدم فيه كل أثر للتمايز بين الذات والموضوع أو بين الذات والمضمون لأن الروح بلغ عنصر وجوده الحقيقى ، وهو الفكرة . وإذا كانت الفكرة هى الوجود الحق للروح ، فإن الذات بالمقابل أصبحت هى المضمون الحق لهذه الفكرة . وكل ما يوسع هذا المضمون أن

---

(١) . Phen. M., P. 801 .

يفعله هو أن ينسخ ذاته ويلغيها ، فهو سلبية . وإذا كانت الذات قد أصبحت هى الوجود نفسه ، فإن المضمون بدوره قد أصبح فكرة ، وهذا يعنى أن تطور الروح وفضه لحياته الخاصة قد أصبح ميدانه أثير حياته ، أى الفكرة . وهنا لن ينصب البحث على أشكال للوعى ، وإنما على أشكال من التمايز داخل الذات ذاتها ، وبالتالى ستتحول اللحظات إلى مفاهيم أو أفكار متعينة لمضمون الروح ذاته ، وجملة هذه المفاهيم أو الأفكار المتعينة تشكل نسقًا عضويًا مترابطًا ، أو نسقًا فلسفيًا محكمًا ، أو شرحًا لمضمون الفكرة ذاتها ، أو لفكرة الوجود بما هو موجود ، وهو ما يضطلع به (علم المنطق) فتكون هذه الأنطولوجيا بذلك استمرارًا للمفاهيم الكبرى فى تاريخ الوعى الأوروبى بعامة والميتافيزيقا الأوربية بخاصة ، تلك الميتافيزيقا التى تمحورت عند أرسطو حول فكرة (الوجود بما هو موجود) .

وخلافًا للخبرة الفينومينولوجية التى تتكون كل لحظة من لحظاتها من تمايز بين المعرفة والحقيقة ، فإن هذه الخبرة الجديدة هنا يتم فيها إلغاء هذا التمايز ورفعه ، إن المعرفة المطلقة ، وهى مقدمة للعلم وجزء منه ، مبرأة من هذا التمايز ، وبالتالى لا حاجة بها إلى نسخه ، وهذا لا يعنى أن السلب قد رفع نهائيًا ، بل يعنى أن نوعًا محددًا من السلب قد رفع بالفعل ، ولما كانت كل لحظة من لحظات العلم مقنعة بصورة الفكرة ، كانت توجد بين الصورة الموضوعية للحقيقة وبين الذات العارفة فى وحدة مباشرة . وعلى ذلك فإن هذه الخبرة الجديدة مطهرة من كل أشكال التمايز بين الحقيقة والمظهر ، وهى السمة الأساسية للخبرة الفينومينولوجية التى كانت تضطر تلك الخبرة دوما إلى السلب والإلغاء والنسخ ، وهو ما كان يتخذ صورة الانتقال من الوعى إلى الوعى الذاتى . صحيح أن مقولة (المظهر) ستعود إلى الظهور حتى فى هذا المستوى الأرقى من الخبرة ، ولكن معنى المظهر هنا أصبح مختلفًا عما كان يعنيه فى السابق : فبينما كان فى الخبرة الفينومينولوجية تختلط فيه الحقيقة واللاحقيقة ، وكانت مهمة السلب قهر ما فيه من لا حقيقة أو بطلان ، أصبح يشير فى مستوى العلم إلى جزء من العلم ذاته . فشكل الخبرة الذى تم بلوغه هنا شكل متحرر من كل مظهر أو مظهرية . وهذا النوع من الفكرة الخالصة المتطورة لا يستند إلا على طبيعته المميزة له والخاص به .

ويتلخص التقدم الذى يتحقق نتيجة للانتقال من دراسة (السلب) فى المستوى الأبستمولوجى إلى دراسة السلب فى المستوى الأنطولوجى فى أن كل لحظة من لحظات (المعرفة المطلقة) أصبحت تتطابق مع شكل من الأشكال يكشف فيه الروح عن وجوده ككل ، بعد أن كان الروح فى المستوى السابق يبدو كأنه مبعثر فى الزمان والمكان ،

فلم يكن له بد من بلوغ المعرفة المطلقة حتى يحقق لنفسه وعيًا ذاتيًا بذاته يضمن له القدرة على التعرف على ذاته فى آخره ، أو أن يكتشف أن الآخر فى حقيقته هو (الذات) نفسها ولا شىء غير ذلك . وعند هذه اللحظة التى يستجمع فيها الروح ذاته ، ويتعرف على نفسه فى آخره ، أى عندما يتحول التضاد - وهو مصدر السلب - من تضاد خارجى بين الذات والموضوع ، أو بين الأنا والنحن ، أو بين الوعى الذاتى والأشكال المطلقة للروح ، إلى تضاد قائم فى باطن الروح ذاته فيتحول بذلك مصدر السلب من التقابل والتضاد إلى أشد أشكال التناقض باطنية وأعمقها تنافراً ، تكون الخبرة قد انتقلت إلى شكل جديد هو الخبرة الأنطولوجية ، وإلى نوع جديد من أنواع السلب مرتبط بها جوهره التناقض وليس التقابل أو التضاد الذى كان يميز الخبرة الأبستمولوجية والخبرة الفينومينولوجية المرتبطة بها .

وأول ما يلزم عن هذا الانتقال تبدل فى صورة الواقع ، وتحول فى النظام الباطنى للخبرة ذاتها ، فالواقع بناء متناقض أو كلية سلبية كل شىء فيها يصطدم بضده ، وكل شىء فيها قابل للانهيار أو الصيرورة بفعل ما فيها من أضداد متقابلة ومتنافرة . «وفى هذا البناء المتناقض يكتسب الشىء هويته المؤقتة التى سرعان ما تتحول إلى ضدها بفعل غائية باطنة فى الموضوع ذاته نحو تخطى ما يكونه فى اتجاه ما ليس هو الآن ، أى فى اتجاه ماهيته . وحقيقة الماهية هى المفهوم والفكرة المطلقة التى يتحول فيها المنطق أو اللوغوس إلى طبيعة وروح بعد أن كان المنطق الموضوعى من قبل - وهى نظرية الوجود والماهية - قد تحول إلى ذاتية أو منطق ذاتى يعلن أن حقيقة الذاتية هى حقيقة الموضوعية [1]» ومن شأن ذلك كله أن يجعل التصورات الأساسية داخل هذا البناء المتناقض للواقع تتسم بدلالة مزدوجة : «فهى لا تدل أبداً على مجرد تصورات - كما هى الحال فى المنطق الصورى - بل على صور أو أحوال للوجود يفهمها الفكر ... والفكرة الصحيحة تمثل الواقع لأن هذا الأخير قد بلغ فى نموه المرحلة التى يوجد فيها متمشياً مع الحقيقة . وهنا فإن شمول المنطق يقترب من نقيضه ، فمن الممكن القول أنه يستمد صور الفكر ومبادئه من صور الواقع ومبادئه بحيث تكون القوانين المنطقية ترديداً للقوانين التى تتحكم فى حركة الواقع» [2] . فالتصور الأنطولوجى الواحد داخل هذا البناء المتناقض للواقع هو وجود بقدر ما هو تصور ، أو هو تصور بقدر ما هو وجود . وهذا أمر طبيعى طالما أن هذا البناء يتكون أساساً من الوحدة التى لا انفصام

---

(١) Herbert Marcuse, R. R., Introduction .

(٢) Ibid., P. 25 .

لها بين الذات والموضوع ، أو بالأحرى من الذات التى تطورت إلى موضوعها ذاته : فالموضوع ليس ثانى اثنين بل هو التعبير الأصيل (الأنا الواضع) ، وبالأحرى نشاط (الأنا السالب) ، أو النشاط السلبى للذات ، وأما البرهان على وحدة الأضداد هذه – أى الوحدة بين الذات والموضوع ، أو بين المعرفة والوجود – فلا سبيل إلى إيجازه بكلمات ، فهذا البرهان هو المسافة التى يقطعها الجدل بين (الوجود الخالص) وبين (الفكرة المطلقة) .[1]

إن ما يجب أن يكون ماثلاً للذهن دومًا فى تناول المنطق الهيجلى هو «أن المبدأ المنطقى بعامة أبعد ما يكون عن كونه مجرد فعل ذاتى لأذهاننا ، بل هو عين الكلى الذى هو موضوعى بما هو كذلك»[2] فالكليات التى يتكون منها المنطق أو الأنطولوجيا ليست من ابتكار ذهن هذا أو ذاك بل مهمة الأذهان اكتشاف هذه الكليات وفهم بنائها دون تدخل منها . وما لم تكن المعرفة خاضعة لهذا المقتضى فإنها لا تكون علمية : «فالمعرفة العلمية تقضى أن نسلم أنفسنا للموضوع تقود حياته قيادنا ، أى تقضى بأن لا تغيب عنا الضرورة الكامنة فى هذا الموضوع ، وتقضى بالإعراب عنها» .[3] لقد أظهر التقيد بهذا النوع من المعرفة أن الفكرة المركزية فى هذا النوع من التفكير هى «الوعى بالوحدة التي لا حد لثرائها بين الفكر والواقع ، وبين الصورة والمحتوى»[4] ، أو بين الذات والموضوع . على أن التوحيد بين العقل والواقع أو بين الذات والموضوع «ليس فيه إلغاء لطرف وإثبات للطرف الآخر ، أى عندما تبتلع الذات الموضوع وتتصور على أنها كل شىء . ما يقصده هيجل بهذا التوحيد هو تحقيق الذات نفسها لنفسها من خلال نشاطها الحر» .[5] وهذه الوحدة بين الذات والموضوع هى مقولة (المطلق) التى ما يزال عليها أن تتنوع وتنمو قبل أن تستنفد غناها ولا يكشف المطلق عن تمام غناه إلا فى صورته الدائرية . فالوجود فكرة والفكرة وجود . ومن شأن ذلك أن يقضى على الطابع الصورى للفكر ، وأن يحيل الفكر إلى فكر فى شىء : «إنه ذو مضمون» .[6]

---

(١) وهو ما سنعرض أهم نقاطه عما قليل .

(٢) L. L., Sec. 80, P. 145 .

(٣) Phen. M., P. 112 .

(٤) هنرى لوفيفر : المنطق الجدلى ، ترجمة إبراهيم فتحى (الطبعة الأولى ، القاهرة : دار الفكر المعاصر ، ١٩٧٨) ص ١١ .

(٥) حسن حنفى ، «هيجل والفكر المعاصر» ، فى قضايا معاصرة ، ج ٢ ، مرجع سبق ذكره ص ص ٣٢٢ – ٣٤ .

(٦) جان هيبوليت ، دراسات فى ماركس وهيجل ، مرجع سبق ذكره ، ص ص ٢١٧ – ٢٠ .

وهذا المضمون هو الأنطولوجيا ذاتها التى «تكشف عن تركيب الكون لا فى أشكاله المتغيرة التى يتخذها بالنسبة إلى المعرفة التى لم تصبح مطلقة بعد ، بل فى ماهيته الحقيقية ، فهو يقدم الحقيقة فى صورتها الحقة» [(١)] . وهذه الحقيقة تعبير حى عن مذهب ميتافيزيقى خاص بالمطلق بوصفه وحدة الذات والموضوع أو هوية للفكر والواقع . فالجدل هو التعبير عن الروح أو «العقل الأزلى حين يحقق ذاته فى الفكر البشرى وفى التاريخ بل وفى الطبيعة أيضًا» . [(٢)] وما هذا المطلق إلا الواقع ذاته ، بل هو الجزء الحى فيه ، أنه الذات التى تبدع موضوعها ولا تنفصل عنه أبداً ، فليس ثمة فصل هنا بين المطلق والواقع ، المطلق هو الواقع والواقع هو المطلق ، وهى حى ومتطور وخلاق ومبدع بفضل ما له من قوة على السلب تكشف عنها صيرورته التى لا تنقطع أبداً . ولما كانت التناقضات الباطنة فى هذا الواقع هى الحركة لفعل السلب داخله ، كان التناقض – وهو المحرك للسلب هنا والباعث عليه – أو ما يجب فهمه والوقوف عليه وتحديد دوره وأثره فى حياة هذا الواقع ، بل فى تطور المطلق ذاته .

١ – الطابع المتناقض للواقع :

قد تكون المقارنة بين مستويين من مستويات الخبرة هى المنهج الأمثل فى تفهم المستوى الثانى أو الجديد منهما . ومن هنا فإن تفهم عمل السلب وطبيعته فى المستوى الأنطولوجى يتطلب دائمًا ، وبلا انقطاع ، العودة إلى إجراء مثل هذه المقارنة . لقد اضطلعت (ظاهريات الروح) «بعرض حركة الوعى ابتداء من أول تعارض بسيط بين الوعى الذاتى والموضوع حتى انتهت بنا إلى المعرفة المطلقة أو مفهوم العلم ، ومن ثم لم تعد هناك حاجة إلى تبرير جديد غير ذلك الذى بسطته (الظاهريات) للعلم . (فالظاهريات) ما هى إلا استنباط لهذا المفهوم . والمعرفة المطلقة هى حقيقة كل أنماط الوعى وذلك لأنها تشير إلى الاضمحلال التام لانفصال موضوع الحقيقة عن اليقين الذاتى ، وبذلك يتحقق التكافؤ بين الحقيقة واليقين [(٣)]» . وما هذا التكافؤ ذاته إلا العلم الذى يشترط لقيامه أن يكون الوعى مطهراً من كل تضاد أو تعارض بين الذات والموضوع الذى يدل على أن الذات لم ترق بعد بيقينها إلى مستوى الحق ذاته فى صميم موضوعها نفسه . والحقيقة بوصفها علمًا « إنما هى وعى خالص بالذات تفض نفسها وتمتلك صورة الذات فى كل ما يوجد فى ذاته ولذاته ، وهو المفهوم المعروف ،

---

(١) Herbert Marcuse, R. R., P. 97 .

(٢) زكريا إبراهيم : هيجل ، مرجع سبق ذكره ، ص ١٦٤ .

(٣) S. L., Vol. 1, PP. 59 - 60 .

فى حين أن (المفهوم) بما هو كذلك إنما هو ما يوجد فى ذاته ولذاته» . [1] وهذا يعنى أن كل الموجودات أصبحت نواتًا لأنها تحولت إلى مفاهيم بعد أن تحققت بصورة الذات . غير أن المفهوم أو الفكرة القائمة من وراء جميع هذه المفاهيم أو النوات هى الفكرة فى ذاتها ولذاتها ، أى الفكرة المطلقة . وهذه هى خلاصة الخبرة الأنطولوجية التي لا شك أن (السلب) هو حقيقتها فى نهاية المطاف ، مثلما أن السلب أيضًا هو الحقيقة الأساسية فى الخبرة الفينومينولوجية والإيستمولوجية . وهنا تتجسد هذه الخبرة فى (المنطق) «الذى هو نسق العقل الخالص من حيث هو مجال للفكر الخالص ، وهذا المجال هو الحقيقة كما هى فى ذاتها ولذاتها» . [2]

وقوة السلب داخل هذه الحقيقة مردها إلى أن (الفكرة) – وهى الموضوع الأساسى للمنطق – بناء من المتناقضات يؤدى التقابل فيما بينها إلى جعلها تفض وتنشر كثرتها الضمنية وتنقل ما هو ضمنى فيها إلى العلن ، أو هى تخرج به من القوة إلى الفعل ومن الوجود فى ذاته إلى الوجود لذاته . فالسلب هنا محصلة لتصارع القوة المتناقضة داخل هذا البناء الحى والمتطور ، ولذا كانت الصيرورة هى الحقيقة الأساسية التى تدل على أن السلب قد فعل فعله عندما تنتقل الصيرورة إلى مرحلة جديدة وأسمى من مراحل حياة هذا الواقع أو حياة هذه الفكرة فى مسعاها إلى أن تصبح فكرة مطلقة .

فالفكرة إذن ليست بالأمر الناجز ولا الجاهز ، بل هى فى حقيقتها حياة تعانى من أعمق صور الانقسام والتناقض والتنافر قبل أن تدرك وحدتها المنشودة التى لا تتحقق لها إلا بعد أن تقطع رحلة طويلة جوهرها التناقض والسلب والتطور ، والتى تنوب الفروق فيما بينها وتتحد فى فكرة واحدة هى (الصيرورة) . ولعل هذا ما يفسر القول عنها أنها «أول فكرة شاملة» [3] ، أى أول فكرة تركب بين أول تناقضين من التناقضات التى يتكون منها الواقع ذاته ، وهى أيضًا أول دليل على رؤية جديدة للواقع تعد (التناقض) جزءًا منه بدلاً من أن يكون وهما من أوهام عقلنا الذى قضت عليه طبيعته (أن يكون أسيراً لهذه المتناقضات الذاتية التى ينتجها بنفسه ولنفسه) . [4] فالتناقض ، وفقًا لهذه الرؤية الجديدة ، ليس عيبًا ذهنيًا ولا خطأ منطقيًا بل هو قلب الواقع وحقيقة

---

(١) . Iibid., P. 60 .
(٢) . Idem .
(٣) . S. L., Vol. 1, P. 95 .
(٤) . Kant, *Op. Cit.*, PP. 297 - 300 .

الفكرة التى هى والواقع شىء واحد ، لأن حقيقة الواقع فكر ينتج ذاته بفضل قواه المتناقضة ذاتها ، وهذا هو سر حياته وتطوره وديمومته .

وهكذا فإن الواقع نسيج من المتناقضات يضطلع المنطق بدراستها وتحليلها داخل إطار وحدة الأضداد وصراعها . صحيح أن التفاعل بين المتناقضات هو صميم الواقع ، ولكن الوحدة لحظة مكملة لهذه المتناقضات . فالوحدة ذاتها جزء لا يتجزء من حركة الواقع التى تنتقل من التناقض إلى الوحدة ، وهذا هو جوهر السلب الذى يتكون من تناقض وتركيب لا يلبث أن ينقلب مرة أخرى إلى حالة من التناقض تستدعى تركيباً جديداً أو شكلاً من أشكال الوحدة : فالمنطق «يصف حركة الواقع نفسه من الوجود حتى الفكرة ، وكل مقولة هى إحدى لحظات تطور الوجود ، فالوجود مشروع ، مشروع تحرر بالذات ، مشروع يبدأ ويتحقق ثم يكتمل فى النهاية» . [1] وما لم تكن المعرفة قادرة على التفكير فى الأضداد واستيعاب وحدتها ، فإنها لا تكون معرفة علمية أو بالأحرى نظرية ، أى معرفة فلسفية : «إذ تكمن فى هذا الجدل وفى استيعاب وحدة الأضداد ، وكذلك الإيجابى فى السلبى ، المعرفة النظرية . ذلكم هو أهم مظهر من مظاهر الجدل ، ولكنه بالنسبة للتفكير أشد الأشياء صعوبة» . [2] وبعبارة أخرى فإن السلب وسلب السلب حقيقة أنطولوجية باقية ما بقى الروح ذاته فى حاجة إلى التعبير عن ذاته . وما هذا التعبير عن حقيقة الروح إلا «الحياة الأزلية التى تكمن فى عين عملية الإنتاج المستمر للتضاد والإنتاج المستمر لمصالحته . والتضاد فى الوحدة والوحدة فى التضاد هو المعرفة المطلقة ، والعلم هو المعرفة بهذه الوحدة فى تطورها كله بواسطة نفسها» . [3] فحياة الروح ذاته ، أو البناء الأنطولوجى لهذه الحياة ، مؤلف من السلب وسلب السلب الذى يتمثل فى نشاط الروح الذى لا ينقطع عن إنتاج التضاد والوحدة والتى تتمثل فى عملية التركيب بين المتناقضات . وهذا التداخل بين الوحدة والتضاد هو ذاته التعبير الأنطولوجى عن المعرفة المطلقة . وأما العلم المنطق ، فليس سوى الإحاطة التامة بهذه الحياة فى كامل تطورها ، أى أن الروح واحد ويحيط بنفسه علماً من خلال هذا التطور الذى يكشف من خلاله عن طبيعته ، فالتناقض ليس ذا طبيعة ذاتية ، بل هو ذو طبيعة موضوعية قبل كل شىء .

---

(١) حسن حنفى ، «هيجل والفكر المعاصر» ، فى : قضايا معاصرة ، ج ٢ ، مرجع سبق ذكره ، ص ص ٣٤ - ٢٢٠ .

(٢) . S. L., Vol. 1, P. 67 .

(٣) . L. H. Phil., Vol. III, P. 551 .

إن موضوعية التناقض هى القاعدة الأساسية التى يستند إليها كل تفكير سلبى وكل فعل يستهدف سلب المعطي . ولقد كان هناك دائمًا ميل إلى ربط التناقض بالخطأ الذهنى ، وبالعجز عن تطبيق مبدأ الهوية تطبيقًا مستقيمًا . ولقد آمن كانط نفسه بأن نقائض العقل من طبيعة ذاتية ، وبأنه لا انطباق لها على عالم الأشياء فى ذاتها ، وإن كان هذا لا يمنع من الإقرار صراحة بأنه هو الذى كشف عن (السلبية ذاتها) . ومع ذلك يرى هيجل «أن العروض الجدلية أو الشروح التى قدمها كانط فى نطاق حديثه عن نقائض العقل الخالص لا تؤهله لأى ثناء عظيم ، غير أن الفكرة العامة التى بنى عليها وبرهن عليها ، وهى موضوعية المظهر ، بالإضافة إلى ضرورة التناقض التى تنتمى إلى الطبيعة الأصلية للتعينات الفكرية وإدراك هذه النتيجة ، ما هى إلا السلبية المحايثة لتعينات الفكر هذه ، والنفس المتحركة من تلقاء ذاتها ، والمبدأ لكل حياة طبيعية وروحية ، وإذا ما اكتفى الناس بالوقوف عند المظهر السلبى المجرد للجدل ، فإنهم لن يصلوا إلا إلى النتيجة العجيبة وهى أن العقل غير قادر على معرفة اللامتناهى [1] ، وهى نتيجة عجيبة لأنه إذا كان اللامتناهى هو العقلى ، فإن هذا مكافئ للقول أن العقل غير قادر على معرفة العقلى والمعقول» . [2] فالتناقض نفسه موضوعى وعقلانى ، أى أنه نسيج الواقع مثلما هو نسيج الفكر ، بل هو نسيج للواقع وكفى ، لأن الواقع فكر والفكر واقع . إن قصر التناقض على الفكر من شأنه أن يبتسر التناقض إلى مجرد خطأ ذهنى ، وإلى إبراز الجانب الذاتى من الجدل على حساب جانبه الموضوعى ، فى حين أن التقدم مرهون بالاعتراف بأن الواقع الموضوعى ذاته واقع متناقض وبأن السلب هو النفس المحركة لهذا الواقع بما فيه من متناقضات وأضداد التى يخلق التقابل والتضاد بينهما كل أشكال الحياة والفكر وكل ضروب الإبداع الروحية والعقلية .

---

(١) عندما نستخدم مصطلح الفكر علينا أن نميز بدقة بين التفكير المتناهى والتفكير اللامتناهى والعقلانى ، ويجب أن لا ننسى أن الحقيقة لا متناهية دائمًا ويتعذر التعبير عنها واستحضارها للوعى فى حدود متناهية ، وذلك لأن من ماهية الفكر ذاته أن يكون لا متناهيًا والشىء يكون متناهيًا عندما «تكون له غاية ، وأن يوجد إلى نقطة معينة يصبح عندها على تماس مع آخره ، ويكون محدوداً به ، فالمتناهى يوجد بالقياس إلى آخر ، والذى هو سلبه ويكشف عن نفسه على أنه حده» وأما اللامتناهى وهو الفكر ذاته «فيكون دائمًا فى دائرته الخاصة مرتبطًا بذاته ، وهو الموضوع الخاص بذاته . وفى امتلاك فكرى لموضوع ما ، فإنى أكون مهيمنًا على ذاتى ، والقوة المفكرة (أى الذات) هى بناء على ذلك لا متناهية ، لأنها عندما تفكر تكون على علاقة بموضوع هو ذاتها» CF : L. L., Sec. 28, PP. 62 - 63 .

(٢) S. L., Vol. 1, P. 67 .

إن المتناقضات – وهى روح الجدل – ليست مجرد وجهة تصورية أو لغوية أو ذاتية ، بل هى من العالم وفيه . ولذا فإن كانط غير محق عندما نظر إلى النقائض التى توصل إليها على أنها مجرد عيوب لفهمنا ، وعلى أنه ليس من سبيل لانطباقها على الأشياء فى ذاتها . وتكشف وجهة النظر هذه عن أن كانط «قد أظهر شفقة مبالغًا فيها على الأشياء فى العالم ، كما أبدى عزوفًا عن أن يرى التناقض قائمًا فى الأشياء واستعدادًا أكبر لأن يعد التناقضات قائمة فى الفكر أو العقل ، فى حين أنه ليس هناك أى سبب يمنع الأشياء من أن تكون منطوية على التناقض شأنها فى ذلك شأن العقل والروح» . (١) فكل شىء فى العالم يتعين عليه «أن ينطوى جوانب متناقضة ومتضادة ، فالتناقض هو القوة الدافعة للعالم ، وبالتالى من العبث القول باستحالة التفكير فى المتناقضات أو عدم تصورها» . (٢) ويبدو أن النزاع فى حقيقته نزاع بين الفهم والعقل . فالفهم لا يفكر إلا وفقًا لمبدأ الهوية (أ هى أ) أو (أما . أو) أما العقل فقادر على التفكير فى المتناقضات والتأليف فيما بينها . وعلى تهمة التناقض يرد العقل بأن يبين «أن وضوح الفهم (الذاتى هو الذاتى ، والمتناهى هو المتناهى) هو ذاته متناقض ، وهو من الناحية الجدلية منتج لنقيضه بحيث أن الانتقال ذاته والوحدة الناتجة للجوانب الظاهرة المنسوخة تتأسس باعتبارها حقيقة إطلاقًا» . (٣) إن إنكار نقائض الواقع مرده إلى ذلك الاستخدام الزائف لمبدأ الهوية الذى يولد رغبة فى الادعاء بأن التضاد أو التناقض هو عيب أو نقص أو شر فى الأشياء يمكن استبعاده منها ، وبأنه فضلاً عن ذلك خطأ ذاتى لنا بينما هو فى الحقيقة «الوجود الحق للأشياء . فكل الأشياء متناقضة فى ذاتها وعلى الفكر التفكير فى هذا التناقض . ومن شأن ذلك تأسيس مبدأ الهوية على نحو قوى وثابت بحيث ينتصر على التضاد فى التفكير فيه ، أعنى فى إدراك وحدته ، فتضاد الفكر تضاد مقهور ، وهو مقهور بفضل مبدأ الهوية ، والتضاد غير المعترف به ، أو الوحدة غير المعترف بها إنما هى محض طاعة ظاهرية للمبدأ ، ولكنها فى النتيجة هى المعبر الحقيقى عن التناقض» . (٤) ومن شأن هذا التصور أن يقدم حلاً فريداً وجديداً لمشكلة التناقض يحفظ له فعاليته الحية ويصون للهوية حقها فى حل التناقض دون أن يلغيه : «فالأضداد الواحد منها فى تضاد مع الآخر ، ولكنها ليست فى تضاد مع الوحدة . وبالنسبة للوحدة الحقيقية والعينية» ، فإنها ليست شيئًا آخر سوى وحدة

---

(١) L. L., Sec. 48, P. 99 .

(٢) L. L., Sec. 119, (Zusatz 2), P. 223 .

(٣) Ibid., Sec. 214, P. 355 .

(٤) B. Croce, *Op. Cit.*, P. 31 .

الأضـداد أو تأليفـها» . [1] هذا هو الحل الهيـجلى لمشكلة الأضداد ، وهـو حل يجـعل الواحد منها فى تضاد مع الآخر دون أن يكون فى تضاد بالضرورة مع الوحدة .

وهذا الحل يجد تجسيداً له فى أعلى التصـورات الفلسفية ، وهو الفكرة : «فالفكرة الفلسـفـيـة هـى كل عين ، ومن ثم فـهى تفكيـر فى الواقع فى آن مـعًـا على أنه متـحـد ومنقسم ... وبذلك يصبح دافع الفكر مواكبًا لدافع الأشياء» . [2] وقد لا يكون هذا الحل لمشكلة التضـاد سوى إقرار من العقل بحقيقة وجود الأضـداد وباستـحالة تجاهلها . ولكنه من نـاحية أخرى ينطوى على اليقين بأن حل ما بين هذه المتنـاقضـات من تضـاد والتأليف أو التركيب بين كل ضدين منها فى ثالث هو الجانب الآخر من الحقيقة التى لا يصح إغفالها . وبعبارة أخرى فإن هـذا الحل «لا يرفض واحدية الأضداد ولا ثنائيتها بل يسوغها معًا . إنها حقائق واحدية الجانب وأجزاء تنتظر إكمالها أو بلوغ تمامها فى شىء ثالث يختفى فيه العنصران الأول والثانى بل وحتى الثالث بحيث تندمج كلها فى حقيقة واحدة . وهذه الحقيقة هى الوحدة التى لا ضد لها . بل هو تمسك بذاتها علمًا بأن الواقع بغير تضـاد لا يعود واقعًا ، وذلك لأنه لا يعود من الممكن وصفه بأنه تطور وحياة» . [3] وإلى هذا البناء الأنطولوجى للواقع الذى يتآلف من التضـاد والوحدة ترجع قـوة السلب الخـلاقة . هذه القـوة التى تكشف عن نفسـها داخل هذا الواقع من خـلال سلسلة من الأضـداد لا تستطيع مع ذلك إفسـاده ولا تفكيكه . إن القدرة اللانهائية على توحيـد الأضـداد هى التى تتيح للسلب أن يخلق الواقع ويولده بصـورة أبدية . فتـقابل القوى وتصـارعـها النـاجم عن التقـابل فيـما بين المتناقضـات داخل الموضوع الواحد وداخل الواقع بجملته هو فعـالية السلب ذاتها وهـى تمارس نشاطها الذى يتـجلى فى تخطى العقبات وتجاوز المحن واستيلاء الجديد من قلب القديم وإفناء القديم إفناء نسبيًا تمهيـدًا لظهور الجديد على أنقـاضه . وهكذا «فـإن مـوضـوعًا دون تناقضـات ليس إلا تجريدًا خالصًا من عمل الفهم يؤكد من خلاله واحدًا من هذه التحديدات بهذه الدرجة من العنف ويخفى بعيدًا عن الوعى التحديد المضـاد الذى يحتوى التحديد الأول» . [4] فالأشياء فى ذاتها متناقضـة ، والواحد منها ذاته وسلبه لذاته ، وبغير ذلك – أى بغير الإقرار بالطبيعة المتناقضة للأشياء – يتعذر تفسير خروج الشىء من حالة إلى أخرى :

---

(١) . Ibid., P. 19 .
(٢) . Ibid., P. 20 .
(٣) . B. Croce, *Op. Cit.*, P. 20 .
(٤) . L. L., Sec. 89, P. 169 .

«فالشيء هو نفسه ونقيض نفسه أيضًا أو سلبه من وجهة نظر واحدة ، فالهوية الذاتية المجردة لا حياة فيها - غير أن القول أن الموجود فى ذاته هو سلب لذاته يفسر خروجه عن ذاته وتغيراته ، ومن هنا فالشيء لا يتضمن حياة إلا من خلال اشتماله على تناقض ، أو من حيث أنه القوة التى تستطيع فى وقت واحد أن تحوى التناقض وأن تمارسه» [1] .

وإذا كان الواقع مؤلفًا من جملة مفاهيم ، وكان الموجود الواحد يتركب من جملة متناقضات ، وكان السلب علة قيامه بذاته ، «كانت دينامية التصور (أو المفهوم) صدى لدينامية الواقع ، وكان الفكر الجدلى نفسه صورة لجدل الأشياء ، بحيث لا يعود الجدل مجرد تركيب عقلى بل يصبح تعبيرًا منطقيًا حيًا عن حركة الواقع . ولما كان الواقع هو الرابطة الحركية التى تجمع بين الجزئى والكلى ، وبين الممكن والضرورى . وبين المتناهى واللامتناهى ، كان الجدل تعبيرًا عن نظرية فى وحدة الأضداد» [2] . وهذا يدل على أن جدل الواقع قائم من وراء جدل الفكر ، وأن صراع الأشياء إنما يكمن من وراء جدل الفكر وتناقض التصورات «بحيث يكفى اختراق قشرة ذلك الجدل التصورى القائم على التناقض حتى ننفذ إلى صميم بناء الأشياء ونتحقق من أن التنافر هو المبدأ الواقعى الذى يعمل عمله فى باطن العالم» [3] ، فالتناقض الباطن فى الشيء نفسه هو علة الحركة وسبب تحوله من حال إلى حال ومن شيء إلى آخر ، وكأن فى الشيء ميلاً باطنيًا إلى إلغاء نفسه وتجاوزها أو سلبها ، وبالأحرى ينطوى الواقع على نزوع إلى إكمال ذاته عن طريق سلسلة طويلة من عمليات السلب المستمرة للذات ، وعن طريق سلسلة أخرى من عمليات تصحيح المسار ، وكأن السلب وسلب السلب يعبران عن الرغبة الدائمة المتضمنة فى الواقع ذاته فى تطهير الذات من الشوائب والانحرافات والعقبات التى تحول بين الواقع وبين إكماله لذاته ، فتكون الغائية بذلك جزءًا متممًا للتناقض فى تفسير حركة الواقع المتصاعدة نحو فكرة أو مقولة أشمل وأقدر على شرح الواقع وتفسيره ، لا لشيء إلا لأنها هى الواقع ذاته فى إكمال صوره الممكنة . وعليه فإذا كان التناقض أو الطابع المتناقض للواقع هو أول الأسس الأنطولوجية للسلب ، فإن الغائية هى الركيزة الثانية التى يجب للبحث أن ينصب عليها .

---

(١) S. L., Vol. 2, PP. 76 - 77 .

(٢) زكريا إبراهيم : هيجل أو المثالية المطلقة ، مرجع سبق ذكره ، ص ١٤٧ ، ص ١٥٥ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٦٢ .

٢ - الغائية :

الغائية فى هذه الأنطولوجيا ليست المقولة الأخيرة أو المرحلة النهائية التى يتجه التطور بكامله نحوها ، بل هى تعبير عن ذلك النزوع الباطنى فى الأشياء إلى سلب وجودها الناقص أو إلى إكمال وجودها بالتقدم منه إلى مستوى أقل تناقضاً فى ظاهره ، وإن كان فى حقيقته مستوى أشد توتراً أو تنافراً أو تناقضاً وتضاداً لاحتوائه بالفعل على سائر المتناقضات السابقة .بينما يكون حتى هذه اللحظة لا ينطوى على المتناقضات اللاحقة إلا بالقوة ، ولولا بقاء المتناقضات محفوظة داخل كل مرحلة جديدة من مراحل التطور ، لتوقف السلب عن الفعل ولما عاد التطور ذاته ممكناً ما دام السلب هو القوة الدافعة لصيرورته من مقولة إلى أخرى أو من طور إلى آخر .

وعلى الرغم من كل ذلك فإن هذا البناء الأنطولوجى المتناقض للواقع عقلانى بطبيعته بالرغم من شيوع التناقض داخل نسيج وجوده الحى ، بل التناقض ذاته هو هذا النسيج نفسه . وعقلانية هذا الواقع تبرهن عليها معقولية الغاية التى يستهدف تحقيقها وبلوغها . وليس ما يخلع على الواقع معقوليته مقولة (الغائية) ، فهذه ليست سوى حلقة الاتصال بين (الموضوع أو الموضوعية) - وهى التقسيم الثانى داخل دائرة الفكر - وبين مقولات الفكرة التى تختتم الفكرة المطلقة ، بل إن مقولة (الفكرة المطلقة) [١] هى التى تخلع على هذا الواقع معقوليته ، وهى المقولة الوحيدة التى بوسعها الرد على جميع التساؤلات المتصلة بالسلب خاصة وبالصيرورة عامة . فالفكرة المطلقة هى الغاية الحقة التى يتوجه نحوها كل شىء تحت ضغط ما فيه من تناقضات . وبالتالى لا تكون المتناقضات أخطاء ذهنية أو أغاليط منطقية ، بل هى عناصر الحركة والتطور والصيرورة التى يكشف السلب من خلالها عن صميم الواقع ذاته .

والغاية فى هذا النسق نهاية لا سبيل إلى فصلها عن البداية ، وبالتالى يشكل هذا النسق دائرة مغلقة البداية فيها مرتبطة بالنهاية والنهاية مرتبطة بالبداية . فإذا كان الوجود هو أول مقولة فى هذا النسق ، وكانت الفكرة المطلقة هى المقولة الأخيرة فيه ، كان الوجود منطوياً على سائر المقولات بالقوة أو ضمناً ، بينما تكون الفكرة المطلقة منطوية على سائر المقولات من الوجود حتى الفكرة بالفعل أو بصورة صريحة . وهذا يعنى أن مفهوم (التحقق) أو مفهوم (الاكتمال) مفهوم أساسى فى هذه الأنطولوجيا ،

---

(١) ولما كان ما يعنينا هنا هو بسط الطابع الغائى للتطور الجدلى أو شرح دور الغائية فى تكوين السلب ، كان من الضرورى إرجاء البسط المفصل لمقولة الفكرة المطلقة حتى القسم الثالث من هذا الفصل .

ومن ثم تكون (الغائية) ذاتها مرادفة لهذا (التحقق والاكتمال) ، مما يجعل هذه الأنطولوجيا وما تشتمل عليه من سلب وتناقض وغائية بعيدة جداً عن التصور (الطوباوى) للغائية ، فإذا كان ما يميز الغائية الطوباوية هو أنها لا تتحقق ، لا من الناحية الواقعية ولا من الناحية المنطقية ، وكانت تكتفى برسم المثل الأعلى الذى تحكم به على الواقع فيتضح ما بين القيمة والواقع من تباين ، وتبين مدى ما على الواقع من جهد يبذله فى سبيل سلب نفسه وتعديلها إذا كان يريد التطابق مع هذه القيمة أو ذلك المثل الأعلى ، فإن الغائية هنا لابد لها أن تتحقق وإلا فسد المنطق كله ولم تعد علاقة الوجود بالفكرة علاقة أنطولوجية عقلية [١] ومفسرة ، أى علاقة مرتكزة على تصور صحيح للامتناهى [٢] ، اللامتناهى الحقيقى وليس اللامتناهى الزائف ، لا متناهى العقل وليس لامتناهى الفهم .

والواقع أن ارتباط التناقض بالغائية ، أو بالأحرى أن الغائية هى التى تبعث الحياة فى هذا التناقض فتحركه إلى الأمام ، ذلك أن القوة الدافعة لكل العملية الجدلية أو لفعل السلب بشكل أكثر تحديداً «إنما هو العلاقة بين الصورة الناقصة أو غير التامة للفكرة أو المفهوم والتى من الممكن أن تكون فى أية لحظة صريحة وبين الصورة التامة الماثلة ضمنًا فى كل فكر لنا وفى كل واقع آخر In all our thought as in all other reality [٣] . ويعبارة أخرى «السلب فعل موجب كذلك ينبغى جعل الغائب حاضراً لأن القدر الأكبر من الحقيقة كان فيما هو غائب» . [٤] ولما كانت الحركة دليلاً على وجود نقص فى الشىء «فإن ما يدفع الكل إلى الحركة هو ما يكمن فيه من سلب أوتناه ، فالأشياء المتناهية أشياء ناقصة تبحث عن تمامها ، ولهذا فهى تحاول جاهدة أن تحقق صورتها كاملة . وفى هذه المحاولة تلغى نفسها لتكون شيئًا آخر يعبر عن صورتها الحقيقية ، وهذا الشىء الجديد بدوره يتطور إلى شىء آخر . والصورة الكاملة التى تحقق نفسها وتتفق مع فكرتها هى المطلق أو الله الذى هو الاتفاق الكامل بين الفكرة الشاملة والواقع» . [٥]

---

(١) بالمعنى الدقيق لكلمة العقل عند هيجل ، أى القدرة على التفكير فى المتناقضات وتوحيدها وهذا هو التفكير النظرى .

(٢) للوقوف على معنى اللامتناهى . انظر .

(٣) Mc Taggart, John and Ellis, Studies in the Hegelian Dialectic (2 nd. edition; New York; Russell and Russell, 1964), Sec. 44, P. 48 .

(٤) Herbert Marcuse, R. R., Introduction .

(٥) إمام عبد الفتاح إمام : المنهج الجدلى عند هيجل . مرجع سبق ذكره ، ص ١٦٠ .

فالفكرة بعامة ، والفكرة المطلقة بخاصة ، هى العلة الغائية التى تحرك الكل أو النسق بأكمله بجذبه إليها بضرب من الشوق الباطنى فيه إلى التحقق الفعلى أو إلى الكشف عن جميع ما ينطوى عليه من ممكنات لا تتكشف تمام إلا فى الفكرة المطلقة ، وعليه فثمة فارق بين غاية النسق - وهى بلوغ الفكرة المطلقة - وبين الطابع الغائى لصيرورته ، فهذا الطابع المميز قائم فى كل مقولة : إنه ما به تسلب المقولة ذاتها بفعل ما فيها من تناقض تلغى به نفسها وتتجاوزها إلى ما هو أكمل وأخصب . فالسلب فى هذا المستوى محصلة للتفاعل بين (التناقض والغائية) وإذا كانت غاية التطور هنا هى الفكرة ، كانت الفكرة هى الأساس الأنطولوجى الثالث الذى يستند إليه السلب فى هذا النسق .

ومن شأن سيطرة مفهوم الغائية على هذا النسق أن يجعل من السلب (سلبًا للكل فى كل لحظة) وأن يجعل علاقة الكل بنفسه (علاقة متبدلة بلا انقطاع أيضًا) فالسلب هنا يبطل استقلال العناصر أو قيام الواحد منها بذاته بمعزل عن غيره ، لأن العلاقة المسيطرة هنا هى علاقة التضايف أو هى تحديد تبادلى لا يكشف عن إعادة بناء الكل أو صياغته من جديد فى كل لحظة من لحظات التطور . وهذا يعنى أن الفكرة «لا تتحد مع الواقع إلا بعد أن تغيره ، وهذا لا يكون إلا بالكشف عن المتناقضات ودفعها إلى آخر حد لها حتى يتحقق النفى أو السلب» . (١) وبعبارة أخرى «إن الأشياء لا توجد وجودًا حقيقية إلا بعد أن تتمرد على ظروف وجودها ويصبح النفى أو السلب هو الإمكانية الوحيدة» (٢) . وإذن فإن العناصر لا تمتلك إلا هوية مؤقتة ، ولا تحرز هويتها الحقيقية إلا عند اتحادها بالفكرة ، كما أن الفكرة ليست بالمعطى الجاهز بل هى فى الحقيقة روح الكل وحياته الذى يتكشف فى كل لحظة من خلال عناصر النسق والذى لا يحقق ذاته إلا عندما يكتسب كل عنصر من عناصر النسق هويته الحقة ، فعند هذا الحد تكون الفكرة قد نجحت تمامًا فى احتواء النسق بأكمله ، وتكون الغائية قد بلغت فى نشاطها النقطة الأخيرة التى بوسعها بلوغها لا أكثر ولا أقل . وتظل الحركة التى تربط الغائية بالتناقض فيتولد السلب نتيجة لتفاعلهما هى الانتقال من القوة إلى الفعل أو من الضمنى إلى الصريح : فهذه الحركة مرادفة للتقدم المنهجى ذاته فى التفلسف : «إن التقدم فى التفلسف ، فى جميع الأحوال إذا ما كان ينبغى له أن يكون منهجيًا ،

---

(١) حسن حنفى ، «هيجل وحياتنا المعاصرة» فى : قضايا معاصرة ، ج ٢ ، مرجع سبق ذكره ، ص ٢٤٦ - ٥٠ .

(٢) حسن حنفى ، «العقل والثورة» فى قضايا معاصرة ، ج ١ ، مرجع سبق ذكره ، ص ٤٧٥ .

أى تقدمًا ضروريًا ، لابد له أن يتمثل فقط فى جعل ما هو ضمنى فى الفكرة صريحًا» . (١) فما تبرهن الغائية عليه حقًا هو أن الفكرة هى حقيقة الأنطولوجيا بأكملها ، وأن الفكرة من ثم هى أهم الأسس التى يستند إليها السلب فى قيامه من الناحية الأنطولوجية .

وأما اقتراب مقولات المنطق من بلوغ مقولة (الغاية) ، فيشير إلى أن الفكرة قد أصبحت مستحوذة على نوع من الوجود الفعلى الحر أو على نوع من الوجود الذى يخصها وهو ما يؤدى إليه سلب الموضوعية المباشرة : «فالغاية سلب فى حقيقتها لتضادها مع الموضوعية ، ولذا كانت منطوية على الفعالية السلبية والهدامة التى تسلب التضاد وتجعله متطابقًا مع ذاتها . وهذا هو تحقيق الغاية الذى بينما تحيل ذاتها فيه إلى آخر لذاتيتها وتموضع نفسها فيه ، فإنها بذلك تلغى التمايز بين الاثنين وتظل على ارتباط وثيق بنفسها وتستبقى ذاتها» (٢) . فالتناقض بين الغاية والموضوعية المقابلة لها أو المضادة لها هو مصدر السلبية التى تنطوى عليها الغائية بعامة ، والدور المبدع (للهدم) يتجلى فيما تستطيع الغائية فعله من أبطال للتمايز بينها وبين آخرها عن طريق وضعها لهذا الآخر آخرًا لنفسها والذى ليس هو فى الحقيقة سوى حالة من حالاتها أو حالة من حالات الذات نفسها ، ثم استدماج هذا الآخر أو تلك الآخرية فى صميم الذات فتستعيد بذلك عن طريق قدرتها السالبة ضربًا من الهوية مع الذات لا يلبث أن يفقد من جديد لكى تستأنف مرة أخرى وضع الذات على هيئة آخر فى مستوى جديد لكى لا تلبث أن تمارس فعاليتها السلبية مرة أخرى ، تلك الفعالية التى تستعيد بفضلها ضربًا أسمى من الهوية مع الذات إلى أن يستحيل الواقع كله ذاتًا ، أو يستحيل هوية تستجمع فى باطنها كل المتناقضات الحية ، وهذه هى (الفكرة الشاملة أو الفكرة المطلقة) .

إن التفاعل بين التناقض والغائية هو الذى يستنتج السلب ، ولكن هذا التفاعل وذلك السلب لا ينفصلان بحال من الأحوال عن (دهاء العقل) . ودهاء العقل كامن فى «الفعل الباطنى المتوسط inner - mediative action الذى بينما يسمح للذوات بأن تتبع تصميمها الخاص their own bent وبأن تؤثر الواحدة منها فى الأخرى إلى أن تضمحل بغير أن يتدخل هو ذاته فى العملية ، فإنه يحقق أهدافه الخاصة به . واستنادًا إلى هذا الإيضاح يمكن القول أن العناية الإلهية لا تتخلى عن العالم ، وبأن فعلها

(١) L. L., Sec. 88, P. 163 .

(٢) Ibid., Sec. 204, PP. 343 - 44 .

يتجلى من خلال الدهاء المطلق . فالله يدع الناس وشأنهم يفعلون ما يحبون بوحى من عواطفهم واهتماماتهم ، ولكن محصلة ذلك ليست تحقيق خططهم بل خطته هو ، وهى شديدة الاختلاف عن الغايات التى استهدفها أولئك الذين يستخدمهم» [١] . على أن دهاء العقل لا يعنى أن التطور مفتوح على اللانهائية ، ولو كان الأمر كذلك لكنا بإزاء لامتناه زائف أو ردىء ، لأن اللامتناهى الحقيقى قادر على تحقيق نفسه داخل الواقع الفعلى : «فتحقيق اللامتناهى يكمن فقط فى إقصاء الوهم الذى يجعل الغاية تبدو غير متحققة . إذ أن الخير المطلق يحقق نفسه على نحو أبدى فى العالم ، فهو يتحقق فى الواقع الفعلى . ولكن الفكرة فى مجرى صيرورتها تخلق ذلك الوهم بأن تضع تضاداً لتقوم بمواجهته ، ففعلها كامن فى التخلص من الوهم الذى خلقته لنفسها ، وخارج هذا الخطأ ، تنبجس الحقيقة ، وفى هذه الحقيقة تكمن مصالحتها مع الخطأ والتناهى . وعندما يتم نسخ الخطأ أو الوجود الآخر يظل مع ذلك عنصراً ديناميًا وضروريًا للحقيقة ، إذ ليس بوسع الحقيقة أن توجد ما لم تجعل من نفسها نتاجًا لنفسها» . [٢] فالحقيقة تصنع ذاتها بذاتها بما تمارسه من سلب مستمر على ذاتها تصحح به أخطاءها . والحقيقة لا تنفك عن الخطأ وما السلب إلا تصحيح لخطأ لا بحذفه حذفًا تامًا من الوجود بل بصيرورة الفكر قادراً على فهمه وتسويغه . وما يتحقق هنا بالفعل هو الروح من خلال قدرة اللامتناهى الحقيقى على تحقيق نفسه ، والروح يتحقق فى هذا المستوى الأنطولوجى من خلال الفكرة . ومن شأن ذلك أن يبين أن التفاعل بين التناقض والغائية غير كاف لقيام التفسير الأنطولوجى للسلب ، وأن ثمة حاجة إلى بعد ثالث حتى يستقيم هذا التفسير . وهذا البعد أو الأساس الثالث هو (الفكرة) من غير شك .

وإذا كان التفاعل بين الغائية والتناقض - وهو مصدر السلب والسلبية حتى الآن - شبيهًا بالتقابل بين الذاتية والموضوعية ، فإن تحقيق الغاية يكشف عن أن «الذاتية أحادية الجانب ومظهر الاستقلال الموضوعى المواجه لها يلغيان كليهما . ونتيجة للقبض على الوسيلة تشكل الفكرة نفسها والتى هى عين الماهية الضمنية للموضوع ... والأمر هكذا لأن التضاد بين الصورة والمضمون يكون قد اضمحل . وبينما تندمج الغاية مع نفسها ، نتيجة لإقصاء وامتصاص كل خصائص الصورة of all form Characteristics فإن الصورة ، من حيث هى متطابقة مع ذاتها ، توضع على أنها المضمون ، وهكذا فإن الفكرة والتى هى فعل للصورة ، تتخذ من نفسها مضمونًا فحسب ، وبناء على ذلك

---

(١) . L. L., Sec. 209, P. 350

(٢) . Ibid., Sec. 212, PP. 351 - 52

تتحقق الوحدة بين الذاتي والموضوعي صراحة بعد أن لم تكن في السابق إلا وحدة ضمنية ، وهذه هي الفكرة» .[1] ولما كان هذا النسق الأنطولوجي نسقًا مغلقًا على ذاته ، بدايته هي نهايته ، ونهايته هي بدايته ، وبالتالي كانت غاية قابلة للتحقق ، فإن تحقق الغاية يدل قبل كل شيء على أن السلب قد نجح في القضاء على كل ضروب الانفصال والتمزق والثنائية . إن انصهار كل عناصر النسق في مقولة واحدة هي مقولة الفكرة دليل على أن الواقع قد حقق أسمى ضروب الوحدة بين الذاتية والموضوعية ، وبين الغاية والوسيلة ، وبين الصورة والمضمون ، بل إن الصورة نفسها ههنا قد تحولت إلى مضمون ، كما أن الفكرة أصبحت فعلاً للصورة وأصبحت تتخذ من نفسها مضمونًا لنفسها . وعند هذا الحد - أي عندما تتخذ الصورة من نفسها مضمونًا لنفسها فيصبح المضمون صورة والصورة مضمونًا - تتحقق الوحدة بين الذات والموضوع تحققًا صريحًا لا لبس فيه ، ويكون التطور أو التقدم قد أدرك بذلك الفكرة التي تستدمج في باطن ذاتها كل ضروب التعارض والتناقض التي يحتوي عليها النسق بأكمله استدماجا مبدعًا يتكون من الوحدة والتناقض أو من الهوية والاختلاف ، أو من وحدة الأضداد التي هي البرهان على أن السلب قد وصل إلى غايته المستهدفة ، وبهذا المعنى تكون الفكرة هي العلة الغائية التي تحرك الكل أو النسق بأكمله بجذبه إليها بضرب من الشوق الباطن فيه إلى التحقق الفعلي ، وهي في الوقت نفسه مضمون هذا النسق الذي يستهدف الكشف عن جميع ما ينطوي عليه من ممكنات لا تتكشف إلا في الفكرة ، بل وفي الفكرة المطلقة . والخلاصة ثمة فارق لابد من إبرازه بين غاية النسق - وهي بلوغ الفكرة المطلقة - وبين الطابع الغائي لصيرورته ، فهذا الطابع المميز قائم في كل مقولة : إنه ما به تسلب المقولة ذاتها بفعل ما فيها من تناقض كي تلغي نفسها وتتجاوزها إلى ما هو أكمل وأخصب ، والنتيجة المترتبة على ذلك هي أن السلب في هذا المستوى لا يتحقق تحققًا تامًا إلا إذا كان محصلة للتفاعل بين التناقض والغائية بتوسط الفكرة فتكون الفكرة بذلك هي الأساس الأنطولوجي الثالث الذي ينهض عليه السلب في هذا المستوى من التحليل .

٣ - الفكرة Begriff :

تدل الفكرة في هذه الأنطولوجيا على معنيين مختلفين وإن كانا متكاملين في الوقت نفسه . فهي تشير أولا إلى نسق المقولات بأكمله الذي تتكون منه الأنطولوجيا أو المنطق ، فيكون اللفظ بذلك دالاً على جميع المقولات من الوجود حتى

---

(١) L. L., Sec. 212, P. 351 .

الفكرة المطلقة . وهى تدل ثانيا على القسم الثالث أو الدائرة الثالثة والأخيرة من نسق المقولات المشار إليه توا . ولما كانت كل مقولة متقدمة فى هذا النسق تنطوى على المقولة اللاحقة ضمنًا أو بالقوة ، فى حين أن المقولة اللاحقة تشتمل على كل ماسبقها صراحة أو بالفعل ، كانت الدائرة الأخيرة فى المنطق ، بل والمقولة الأخيرة منه على وجه الحصر تنطوى على سائر المقولات المتقدمة بصورة صريحة وعلنية تمامًا ، وكان تحليل الفكرة مدخلًا مناسبًا لتفهمها باعتبارها واحدًا من الأسس الأنطولوجية للسلب ، هذا إذا لم تكن هى أهم جميع هذه الأسس بدون منازع ، ما دامت الفكرة أيضًا هى المضمون الوحيد للفلسفة ، فى حين أن المراحل اللاحقة لها – الطبيعة والروح – ما هى إلا تجسدات وتجليات للفكرة ذاتها التى تعبر عن وعى الروح بذاته من خلال ما تبديه الفكرة من نشاط يبلغ مداه فى الوعى الذاتى المطلق للروح بذاته فى الفن والدين والفلسفة آخر الأمر ، وهو ما تكشف عنه بوضوح (فلسفة الروح) .

ثمة لبس ينتج عن الاستخدام الغامض لمصطلحى (المفهوم والفكرة) . ومما لاشك فيه أن هذين المصطلحين متداخلان ومتكاملان بحيث لا يسهل التفريق بينهما ، إنهما يدلان فى الحقيقة على درجات متفاوتة فى المستوى الذى بلغه الشىء أو الأشياء أو الكون عامة فى تحقيقه لذاته أو مفهومه . فالذات لا تنفك عن المفهوم لأنها هى أسمى منزلة يصل إليها المفهوم فى الدلالة على تحققه الفعلى . وعندما يصل المفهوم إلى هذا الحد من تطوره ، أى عندما يتحول إلى ذات ، يصبح فكرة بالمعنى الدقيق للكلمة .

وأول ما يمكن قوله عن طبيعة المفهوم notion هو أن له معنى مزدوجًا : «فهو يشمل طبيعة موضوع ما أو ماهيته ، وبذلك يمثل التفكير الصحيح عنه ، وهو فى الوقت ذاته يشير إلى التحقق الفعلى لتلك الطبيعة أو الماهية وإلى وجودها العينى» .(١) فالمفهوم يدل معًا على فكرة الشىء وعلى تحقق هذه الفكرة تحققًا فعليًا ، أى على مستوى إبستمولوجى ومستوى أنطولوجى معًا . ولما كان كل تجريد وفعل تعسفى أمرًا محالًا داخل التفكير الجدلى الحق ، كان كل واحد من المعنيين المشار إليهما مجرد لحظة عابرة لا تجد حقيقتها إلا إذا تم تركيبها مع ضدها ، وهذه الملاحظة تحتم تصحيح التصور السابق عن (المفهوم) وصياغة طبيعية من جديد :

«١ – المفهوم هو ماهية الأشياء وطبيعتها ، أى ما يعرف بالفكر فى الأشياء وعنها ، وما هو حقيقى فيها بحق .

٢ – يدل المفهوم على التركيب العقلى للوجود وعلى العالم بوصفه عقلًا أو لوغوس ؛ وبهذا المعنى يكون المفهوم واحدًا وهو الأساس الضرورى والمضمون العقلى للمنطق .

---

(١) Herbert Marcuse, R. R., P. 25 .

٣ – المفهوم فى صورته الحقيقية هو (الذات الحرة) المستقلة المتحكمة فى ذاتها ، أو على الأصح الذات نفسها وهذا المعنى للفظ هو الذى يعنيه هيجل حين يقول : (إن طابع الذات يجب أن يحتفظ به صراحة فى المفهوم) . » [(١)]

وعليه يكون المفهوم دالاً على المعنيين الأولين ، وهما الشىء الذى تعرف عنه الفكرة أولاً ، وثانياً دلالته على التركيب العقلى للوجود أو على معقولية العالم بصفة عامة التى لا تكون بعد قد حصلت وعياً ذاتياً بذاتها . وأما تحول المفهوم من بناء أنطولوجى عام يتصف بالمعقولية إلى ذات بوسعها تعقل هذه المعقولية من خلال ما يحمله الروح من وعى ذاتى بذاته ، فهو ما يدل على الفكرة دلالة حقيقية ، أو هو ما يجب الاحتفاظ به دون سواه لأنه يوصف بأنه (الفكرة) . وبعبارة أخرى يظل من الصواب دعوة تطور نسق المقولات (بالمفهوم) مادام هذا التطور ما يزال فى مستوى الموضوع أو (المنطق الموضوعى) [(٢)] ، وبهذا يكون المفهوم جزءاً من الفكرة وليس الفكرة بأكملها . أما عندما يتحول نسق المقولات من المنطق الموضوعى إلى (المنطق الذاتى) [(٣)] ، فعندها يتحول المفهوم إلى (فكرة) بالمعنى الدقيق للكلمة . فالفكرة تشتمل المفهوم وليس العكس . ولذا لابد من القول : «إن الفكرة هى حقيقة المفهوم» . [(٤)]

وإذا كان (الروح) هو البناء الأساسى الذى اضطلع هذا التفكير الجدلى بشرحه والتعبير عنه والكشف عن حدوده وبسط مغزاه ، فلابد من التفرقة بدقة بينه وبين الفكرة أيضاً . وأول ما يجب قوله هو أن الروح بناء أنطولوجى ومعرفى أعم من بناء الفكرة : فالروح حاضر فى كل لحظة من لحظات التطور دونما انقطاع ، فى حين أن الفكرة هى حد التعبيرات الكثيرة عن نشاط الروح ووجوده ، وبخاصة عن تطور وعى الروح بذاته وصيرورته روحاً مطلقاً ، والفكرة «تظل مجردة إذا ما قورنت بالروح المطلق ، وغير متوسطة أيضاً ، فى حين أن ذروة العملية الجدلية لابد أن تكون قادرة على أن تتوسط ذاتها بذاتها ، وهذا هو الروح المطلق الذى هو تركيب للفكرة المطلقة مع عنصر التمثل المباشر» . [(٥)]

---

(١) Ibid., P. 128 .

(٢) يشمل المنطق الموضوعى نظريتين أساسيتين هما نظرية الوجود ونظرية الماهية اللتان تعرضان تركيب الكون فيما قبل تحوله إلى ذات .

(٣) وينصب بصورة أساسية على دراسة الفكرة فى مستوياتها الثلاثة الذاتى والموضوعى والمطلق .

(٤) Hegel, Lectures on the Philosophy of World History, translated by H. B. nisbet, with an introduction by Robert J. Hartman (New York : Liberal arts press, 1953), P. 53 (Abbreviated as : L. Phil. W. H.) .

(٥) Mc Taggart, Studies in the Hegelian dialectic, Op. Cit., P. 54 .

فالفكرة هى البناء المنطقى الحى للروح ، أو أن سائر أبنية الروح اللاحقة تستند إلى هذا البناء الأساسى وهو الفكرة . ولكن لو ظل الروح عند هذا المستوى من التعبير عن نفسه لظل ناقصاً بالتأكيد : إذ لابد له من أن يحقق أو أن يختبر صحة مبادئه وأصالة حقائقه فى مستويات عدة حتى يكتسب وعيه الذاتى المطلق بذاته ، وهذا ما يجعله روحاً ، وهو ما يجعله بخلاف الفكرة محتاجاً إلى عنصر التمثيل المباشر كى يتخارج من خلاله فى الطبيعة أولاً ، ثم فى أوجه النشاط الروحية الأساسية فى التاريخ حيث يتعرف على نفسه فى معركة الحياة والموت بين الأفراد والشعوب من خلال ما يبدعونه من حياة اجتماعية مشتركة ، ومن خلال الحروب التى يشنها بعضهم على بعض ، ومن خلال الدول التى تتعاقب فى القيام والسقوط ، وأخيراً فى أرقى وسط يعبر فيه الروح عن ذاته بعيداً عن كل تجريد فى الفن والدين والفلسفة حيث يحقق الروح كل عينيته وتمام وعيه بذاته .

والفكرة فى ذاتها ولأجل ذاتها هى غاية النسق المنطقى كله ، وهى ما تستهدف الغائية أن تبلغه وتحققه من خلال نشاطها الغرضى . ومن حيث هى غاية الغايات كانت كل مقولة فى النسق بأكمله متجهة نحوها باعتبارها المثل الأعلى الذى لا تهتدى لنفسها إلا فيه ، ومن هنا كانت كل مقولة مضطرة إلى سلب ذاتها بقصد تجاوز ما فيها من نقص بحيث يكون الكمال النسبى المتحصل عن ذلك هو ذاته البناء المشوب بالسلب والعدم والتناهى ، وهى عناصر السلب الكامنة فى المقولة الجديدة التى تتيح لها أن تنكر ذاتها فى حركة متصاعدة صوب هذا المثل الأعلى الذى يتحقق آخر الأمر فى الفكرة على هيئة وعى ذاتى للروح مما يبعد بالفكرة عن أن تكون من ذلك النوع من المثل العيا التى تعارض الواقع دون أن تلتحم به ، ولا يقاس بها الواقع إلا وكان من السهل تبين أن هذا المعيار معيار ذاتى ، فى حين أن الفكرة مقياس موضوعى ، بمعنى أنه نتاج لتسلسل المقولات منطقياً ، وضرورى لأن استنباط المقولات الواحدة من الأخرى محكوم بضرورة منطقية باطنية لاشك فيها ، وكلى وشامل لأن كل من يسلم بأن (الوجود) هو نقطة البدء فى التفكير الفلسفى لابد أن ينتهى إلى مقولة الفكرة إذا هو خضع لمقتضيات المعرفة العلمية المتمثلة فى الاستسلام للحياة الباطنية للموضوع ذاته ، بحيث يستمد الباحث كل عناصر بحثه من الموضوع المدروس بعيداً عن كل التحيزات المنهجية التى قد يفرضها الباحث على موضوع بحثه تعسفياً ، فتكون الفكرة بذلك مقياساً موضوعياً للتحقق من ناحية ولفعالية السلب وحقيقته من ناحية أخرى بمعيار موضوعى وكلى وضرورى وشامل ، مما يميز الفكرة عن كل تفكير طوباوى يضع تصوره الذاتى الذى قد لا تكون له أكثر من شرعية تاريخية مستمدة – على أحسن الأحوال – من شرط تاريخى أو وضع اجتماعى معطى سرعان ما ينقضى

أو يزول فلا تكون له بذلك إلا قيمة عرضية ومؤقتة ومحدودة جداً لافتقاره إلى الكلية والموضوعية والشمول والضرورة . ولعل هذا هو الفارق الجوهرى بين التفكير الجدلى والتفكير الطوباوى ، وإن لم يكن هذا يعنى أن التفكير الطوباوى عديم القيمة ، بل هو يعنى حصراً أن الغاية القصوى للنسق التى يضعها العقل وتكون ذات قيمة أنطولوجية حقيقية تكون ترجمتها إلى واقع أمراً ضرورياً يقتضيه النسق العقلى ذاته ، لأن هذه الغاية من طبيعة الوجود ذاته ، فى حين أن الغاية التى تضعها النزعة الطوباوية تكون أقرب إلى ذلك النوع من الرؤى الإبستمولوجية التى ترتكز على معطيات تاريخية مستمدة من العصر الذى عاش فيه المفكر ، فتكون بذلك أقرب إلى النسبية لارتباطها بعصر بعينه وبمفكر بعينه أيضاً ، فى حين أن الرؤية الأنطولوجية تستهدف تسويغ رؤيتها للواقع بما يبذله العقل ذاته من جهد للتنكر لذاته من حيث هو فرد ، والتصاعد بهذه الرؤيا إلى إذابة كل العقول في روح واحد يردد إيقاع الواقع فيكون ما يقوله ليس معبراً عن الأنا أو النحن ، بل معبراً عن الوجود ذاته الذى لا يكون وجوداً حقاً إلا بعد أن تكون الأنا والنحن قد ذابت فيه ، ولم يعد من سبيل إلى التمييز داخله بين عنصرين مستقلين ، إلا إن كانت اليوتوبيا تحاول أن تقيم نفسها على أسس أنطولوجية ، وهو أمر نادر جداً فى تاريخ التفكير الطوباوى ، وقد لا يعود من الممكن فى مثل هذه الحالة ، الحديث عن مثل هذا المثل الأعلى على أنه يوتوبيا ، بل قد يصبح تصنيفه نسقاً بين الأنساق الأنطولوجية المغلقة أكثر صواباً من تصنيفه بين الرؤى الطوباوية التى تنظر كل واحدة إلى نفسها – عن غير حق – على أنها الخاتمة الحقيقية واللانهائية للتاريخ .

والفكرة ، فى حقيقتها ، بناء متناقض ، أو هى أنموذج لوحدة الأضداد وصراعها . وإذا كان ما يضطر المقولة إلى سلب ذاتها أو إنكار نفسها ما فيها من تناقض ، بالإضافة إلى نزوع باطن فيها نحو الهوية ، فإن الفكرة تشتمل بصورة صريحة على سائر هذه المتناقضات التى يتم قهرها فى كل المقولات السابقة عليها ، كما تشتمل فى الآن نفسه على جميع هذه المقولات متحدة فى مقولة واحدة هى مقولة الفكرة . وإذن فالفكرة تجمع بين الهوية والتناقض أو بين الوحدة والاختلاف ، و كذلك بين الممكن والضرورى ، أو بين القوة والفعل ، إلى آخر ما هنالك من نقائض وأضداد وهى ذاتها مجتمعة يتألف منها بناء الفكرة الذى يفسر حركة السلب ، أو الذى يضطلع بالجانب الأكبر من هذا التفسير ابتداء من مقولة الوجود ، وهى مقولة الفكرة ضمناً ، حتى مقولة الفكرة وهى تشتمل على سائر المقولات السابقة صراحة . ومن الممكن تلخيص ذلك كله عندما تبلغ مقولة الفكرة (بأن الوجود فكرة والفكرة وجود) ، وهذا هو السلب

الأكبر أو الأعظم الذى يقهر كل ثنائية زائفة ويشهد على انتصار الفكر أو المثالية الذى يتمثل فى استحالة الفصل بعد الآن بين فكر ووجود ، وكأننا بإزاء برهنة جديدة ، فى مستوى تاريخى وحضارى جديد على صدق (الكوجيتو) ، وكأن الكوجيتو الديكارتى هو التصور المهيمن على الوعى الأوروبى والحضارة الغربية ، وأن كل المفكرين الذين جاءوا بعد ديكارت كانت مهمتهم ، على أنحاء شتى ، شرح هذه الحقيقة وتعمقها كل وفقًا لعصره ولغة الحضارية التى كانت حاجة العصر إليها أشد من سواها .

ومن ذلك كله يتضح أن الفكرة هى الحقيقة الأساسية التي يستند إليها كل ما عداها فى هذا النسق الأنطولوجى المتطور ، وأنه لا سبيل إلى تفسير حركة السلب بغيرها ، وذلك لأن «الفكرة هى الحقيقة الموضوعية أو الحقيقة بما هى كذلك . وكل ما له حقيقة ، فإنما تكون له بفضل الفكرة ، أو أن الموضوع يكون ذا حقيقة فقط بقدر ما يكون فكرة ... إن الفكرة هى وحدة المفهوم والموضوعية أو الحقيقة ... وكل ما له وجود فعلى يكون كذلك بقدر ما يكون منطويًا على الفكرة ومعبرًا عنها . والموضوع والعالم الموضوعى والذاتى لا ينبغى لها التطابق مع الفكرة فحسب ، وإنما هى أنفسها التطابق فيما بين المفهوم والواقع : أما ذلك الواقع الذى لا يتطابق مع المفهوم ، فهو مظهر محض ، أو هو ذلك الكيان الذاتى العرضى المتسم بالنزوة ، والذى لا حقيقة له ... ومن الصعب أن نقول ماذا يفترض بالوجود بالفعل أن يكون إذا لم يكن مفهومه قائمًا فيه ، وإذا كانت موضوعيته غير مطابقة in adequate وذلك لأنه لن يكون بشىء ... والكليات wholes كالدولة أو الكنيسة – تكف عن أن توجد عندما تنحل الوحدة القائمة فيما بين مفهومها وواقعها reality . والإنسان ، الموجود الحى ، يموت عند انفصال نفسه عن بدنه» . [1] فالفكرة هى الحقيقة الموضوعية أو الحقيقة بما هى كذلك ، لأن حقيقة أى شىء مردها إلى فكرته بالذات ، ومن ثم فبقدر ما تكون له فكرة يكون حقيقيًا ؛ فكانت الفكرة نتيجة لذلك هى مصدر الوجود بالفعل أو ينبوعه الحق . والأشياء ليست مدينة بوجودها لتطابقها مع الفكرة فحسب ، بل هى عين هذا التطابق ما بين المفهوم والواقع ، ما دام هذا التعريف هو أدق تعريف يمكن تقديمه للفكرة . وهذا الاتحاد التام بين الفكرة والواقع هو فى حقيقته نتاج لحركة السلب التى تنشأ عن كون الوجود ، وسائر تخصيصاته اللاحقة ، أى المقولات ، ينطوى على التناهى والعدم النسبى وعلى قدر من العرضية يتحتم عليها تخطيه ، وكل خطوة يحققها الوجود على درب قهره للا حقيقة واقترابه من حقيقته دليل على أن السلب قد رفع طبقة من طبقات المظهر أو مستوى

---

(١) S. L., Vol. 2, PP. 395 - 97 .

من مستويات العرضية التى وإن كانت لا تعبر هنا عن زيف محض ، لأن العرضية ذاتها شكل للوجود ذاته ، فإن السلب لابد له مع ذلك من أن يطهر الوجود منها فذلك شرط لتحقق الفكرة . وعليه كانت الفكرة هى المبدأ الموجه لحركة السلب ، وكان السلب هو ما يضطلع باستخراج الفكرة من أعماق الوجود ، وبتحويل الوجود ذاته إلى فكرة ، ومن هنا كان من المستحيل الفصل بين مفهوم الشىء ووجوده أو واقعه ، لأن كل طرف منهما قد استخرج من الآخر . فالدولة التى لم تعد قادرة على الوفاء بمقتضيات مفهومها يتحتم سقوطها بسبب التناقض الذى يتفجر داخلها بين مفهومها وبين عجزها عن الوفاء بمقتضيات هذا المفهوم . ولا يقل هذا الأمر انطباقًا على الإنسان حتى على الموضوعات الطبيعية ذاتها عندما يتم الانفصال بين نفس الإنسان وبدنه ، أو عندما يفصل الفكر ما بين صورة الشىء ومادته فيتحقق الانفصال والتجريد بين مفهوم الشىء ووجوده فينشأ عنه موت الإنسان واضمحلال الشىء أو على الأقل صيرورته شيئًا آخر .

إن فعالية السلب الأساسية تتجلى فى تحويل الوجود إلى فكر أو لحم الفكر بالوجود . وعندما يتحقق ذلك يكون الوجود قد وصل إلى حقيقته ، وهى الفكرة التى لم يعد من الممكن الفصل فيها بين وجود وفكر أو فكر ووجود . وما لم تبلغ الأشياء هذا المستوى فى تطورها ، فإنها تكون متناهية «بقدر ما لا تكون مستحوذة على واقعية مفهومها فى ذاتها Reality in their notion in themselves بل تتطلب شيئًا آخر من أجل تلك الغاية ، أو على العكس من ذلك بقدر ما تكون مفترضة مسبقًا على أنها موضوعات ، فتكون بذلك ممتلكة للمفهوم مطبقًا عليها بوصفه تعينًا خارجيًا . وأقصى تطور تبلغه الأشياء وفقًا لتناهيها هو مطابقة خارجية لغاية ما . وكون الأشياء الموجودة بالفعل لا تتطابق مع الفكرة فهذا هو جانب التناهى فيها أو اللا حقيقة الذى تتحدد وفقًا له على أنها موضوعات ، فيلزم عن ذلك أن تتحدد وفقًا لدوائر عديدة ، ومن خلال علاقات الموضوعية [١] سواء أكانت آلية أو كيميائية أو من خلال غاية خارجية ما» . [٢]
والفكرة بهذا المعنى لا تقف وظيفتها ولا طبيعتها عند الحدود الإنطولوجية ، بل تتعداها إلى كل وظيفة إبستمولوجية تكمل الوظيفة والطبيعة السابقتين . لقد أضحت الفكرة هنا

---

(١) ينقسم المنطق بجملته إلى منطق موضوعى ومنطق ذاتى . ويتكون المنطق الموضوعى من نظرية الوجود ونظرية الماهية ، وفيها يحاول هيجل أن يعيد بناء الأنطولوجيا التقليدية بناءً جدليًا جديدًا . وأما المنطق الذاتى فينقسم ثلاثة أقسام هى الذاتية والموضوعية وأخيرًا الفكرة . ومقولات الموضوعية – وهى الآلية والكيميائية والغائية – تعد جزءًا من منطق الذاتية وهى حلقة الاتصال بين الفكرة الذاتية والفكرة المطلقة . وسنشرح ذلك تفصيلاً فيما بعد . انظر :

(٢) S. L., Vol. 2, P. 397

معياراً أو نسقـاً من القيـم – ولكنـه نسق مـوضـوعـي على كل حـال لا فـرق فيـه بين ما يقيس وما يقاس – يقدر به كل ماعداه بحيث يصبح بوسع المقدر قياس ما بينه وبين هذا المعيار أو القيمة العليا من مسافة ما يزال عليه أن يقطعها ليدرك التطابق بينه وبين هذا المعيار ، أو يكون على ثقة من أن كل جهد إضافي يبذله بعد هذه النقطة جهد لم يعد له ما يبرره . فإذا كان الأمر كذلك ، تبين أنه قد وصل إلى الفكرة أو القيمة العليا أو إلى اللا متناهي أو إلى الفكر الخالص الذي هو في حالة تطابق تام مع ذاته ، ولكنه تطابق اختلاف وليس تطابقاً أجوفاً يحتفظ بالهوية المجردة دون الغيرية أو الآخرية أو المتناهي نفسه الذي هو ذاته جزء مكون في طبيعة الفكرة ذاتها .

ويخطىء المرء خطأ جسيمـاً لو ظن أن الفكرة أو قدرة الفكر على استخلاص الفكرة من الوجود ولحم الوجود بالفكرة ، تعني أن الفكر وحده هو الموجود بحيث ينتهي هذا التصور إلى نوع من المثالية الذاتية . والحقيقة أنه لا معدى للفكر عن أن يتخذ لنفسه افتراضاً مسبقاً يمارس فيه فعلاً ، إذ يتعذر لفعالية الفكر – وهي سلب في جوهرها – أن تنصب على العدم . ولكن المهم هنـا هـو أن هـذا الافتـراض المسبـق لا يتمتع بأي استقلال عن فعالية الفكر لا فرق في ذلك بين أن تكون فعالية للروح المتناهي أو للروح اللا متناهي أو للفكرة ذاتها : إذ سرعان ما يقوم الفكر بعملية (وضع) لهذا الافتراض المسبق فيصبح ملكاً له وعملاً لفعاليته الحرة والخلاقة ، وهذا أقصى ما بوسع الفكر تصوره وممارسته ، فما هذا إلا فعالية السلب ذاتها في أشد صورها تأثيراً وخلقاً وإبداعاً . وهنا فإن علاقة السلب بالفكرة تحوله من فعالية للهدم والإنكار إلى فعالية للوضع والإبداع . على أن الفكر الذي يخلق ويبـدع عن طريق الوضع هو ذاته الذي يقوم بالهدم والإنكار حتى يجدد ذاته ويصون حيويته ، لأن الفكر هو وحده الحي الذي لا يموت : «فالمتناهي ، أعني الروح الذاتي ، يفترض لنفسه مسبقاً عالماً موضوعياً ، وللحياة أيضاً مثل هذا الافتراض المسبق ، ولكن فعاليتها تتمثل في رفع هذا الافتراض وفي إحالته إلى شيء قد تم وضعه . وبالنسبة للروح تعد واقعيته reality هي العالم الموضوعي ، أو على العكس من ذلك ، إن العالم الموضوعي هو المثالية Ideality الذي يتعرف فيه على نفسه» . [1] فالفرد والنوع – أي الروح الذاتي والحياة – لابد لهما من ممارسة فعاليتهما السلبية على شيء هو منهما بمثابة افتراض مسبق . ولكن ما أن يبدأ في الكشف عن هذه الفعالية حتى يحيلا هذا الافتراض المسبق إلى شيء من وضعهما ، فيصبح الفاعل يتخذ من ذاته مجالاً لفعله بحيث لا يواجه في هذا الفعل إلا ذاته . [2]

---

(١) S. L., Vol. 2, P. 400

(٢) أنظر الفصل الثاني : تحليل الوعي الذاتي وبخاصة مفاهيم الرغبة والحياة .

فالموضوع الحق للذات هو ذاتها فى الشىء أو الآخر وليس الآخر بما هو كذلك . وكلما ازداد عنف المواجهة بين الذات والموضوع ، أو بين الأنا والنحن ، أو بين النحن والنحن الآخر دل ذلك على حاجة الذات إلى الوعى الذاتى بذاتها ، أى إلى التعرف على نفسها فى آخرها إما باستدماجه جزءًا من الذات أو بإفنائه واستهلاكه أو حتى بموته على مستوى المواجهة بين الفرد وموضوعه سواء أكان موضوعًا طبيعيًا أو ذاتًا إنسانية أخرى . ولكنه قد يدل أيضًا على حاجة الأمة إلى التعرف على ذاتها أو إلى اكتساب هوية جديدة أو تأصيل هوية قائمة وتعميقها . والحرب – وهى أشد أشكال السلب التاريخى والاجتماعى حدة – تكون مقدسة فى كثير من الأحيان بحيث يكون تحاشيها هو الاختيار الخاطىء فى ظروف تاريخية محددة : ذلك أن الدفاع عن حرية الذات وحرية الأمة عمل من أعمال الحرب يؤكد سيادة الأمة ويعمق وعيها الذاتى بذاتها ويميزها عن سواها من الأمم الأخرى .

والمبدأ السارى فى هذه الأنطولوجيا واحد لا يتغير : فما ينطبق على الروح المتناهى والحياة وغيرهما من تعينات هذا المبدأ أو تحديداته ينطبق على المبدأ نفسه ، وهو الروح . فللروح آخر أو افتراض مسبق يمارس فعاليته السلبية فيه ، وهذا الآخر أو الافتراض المسبق هو واقعية الروح ، أى عالمه الموضوعى . ولكن هذا العالم الموضوعى أو الوجود الواقعى ليس بشىء يضاف إلى الروح ، بل هو الروح ذاته . فالروح يتخذ من ذاته موضوعًا ، إنه الذات التى تتخذ من أثير حياتها موضوعًا لها فلا تواجه فى هذه الآخرية إلا ذاتها . وإذا كان الروح هو موضوع ذاته ، كان العالم الموضوعى الذى يتعرف فيه على ذاته (مثالية) أو ضربًا من الوجود المثالى الذى لا يمكن إضافته إلا إلى الروح ذاته . وإذن فإن الروح هو نفسه ذات وموضوع : هو ذات من حيث هو فاعل ومفكر ؛ وإذا كان التفكير بطبيعته سلبًا للمعطى ، أصبحت طبيعة الفعل قريبة من طبيعة التفكير ، وهو موضوع من حيث أن أثر فكره وفعله ينصب على ذاته وليس على أى شىء خارج عنه . [1] وتنتهى العملية كما بدأت : فكما أن الروح يأبى التعرف على ذاته إلا داخل ذاته ، كذلك يأبى أن تكون الخاتمة إلا امتدادًا طبيعيًا للمقدمة أو اكتمالاً تامًا للمبدأ الذى صدر عنه كل تاريخ حياة الروح أو صيرورة حياته

(١) يمكن مقارنة هذه الفكرة مع التطور الأرسطى لله من حيث هو عقل يتعقل ذاته أو من حيث أنه لا يفكر إلا بذاته ، ومع فكرة الفيض عند أفلوطين ، من حيث أن تأمل العقل الأول لذاته يؤدى إلى جميع الفيوضات اللاحقة ومع فكرة ليبنتز عن الموناد المغلق الذى ينطوى على قوانين تطوره داخل ذاته ومع الأنا الترنستدنتالى عند كانط من حيث هو قادر على وضع موضوعاته من خلال الفكرتين القبليتين للزمان والمكان الواردتين من الحساسية القبلية .

بأكملها . فكما أنه لم يتعرف على ذاته إلا فى ذاته ، ولم يتخذ أى موضوع له عدا ذاته ، فإنه فى النهاية بالمثل لا يتعرف على ذاته إلا فيما أبدعه بنفسه وخلقه بجهده ، أى فى الفكرة : «إذ يتعرف الروح الفكرة على أنها حقيقته المطلقة ، وعلى أنها الحقيقة التى هى فى ذاتها ولأجل ذاتها ، وعلى أنها الفكرة اللا متناهية التي يتحقق التوازن فيها بين المعرفة والعمل ، الفكرة التي هى معرفة مطلقة بالذات» [(1)] . فالفكرة هى فى آن معًا حقيقة الروح ولحظة فى تطور وعى الروح بذاته من ناحية ، ولكنها من ناحية أخرى حقيقة قائمة بذاتها ولها وجودها المستقل نسبيًا عن الروح والذى يمكن أن يوصف بأنه وجود فى ذاته ولأجل ذاته . ولما كانت الفكرة هى محصلة لسائر المتناقضات السابقة المكونة لحقيقة الروح ، فإنها الآن تعبر عن نوع من التوازن بين المتناقضات التى كونتها . وبعبارة أخرى أنها الآن فكرة لا متناهية بالمعنى الدقيق للا متناهى الحقيقى ، ومن ثم فإن نوعًا من السلام نجده قائمًا بين متناقضاتها يتمثل فى ضرب من التوازن بين المعرفة والعمل أو الفعل دون طغيان من أيهما على الآخر . هذه الهيمنة للفكر على المتناقضات داخل الفكرة ، وهذا التعقل النظرى أو هذه المعرفة النظرية التى تتمثل فى القدرة على إدراك المتناقضات فى اختلافها وهويتها ، أو هذا الإدراك لوحدة الأضداد وصراعها يمكن الفكرة من أن تستحيل إلى معرفة مطلقة بالذات . وجوهر هذه المعرفة هو الانتصار على شتى الثنائيات والتيقن من أن المعرفة قد تحولت إلى معرفة بالذات فى الآخر بحيث لا يعود الآخر إلا حيزًا يتعرف فيه الروح على ذاته ويقيم فيه يقينه بأنه الحقيقة الوحيدة فى العالم ، بل هو العالم ذاته : لأن كل ما يوجد إنما هو الروح ولا شىء غيره أبدًا . وعند هذا الحد من نشاط الروح يصبح هذا النشاط ذاته هو الفكرة المطلقة التي لا تنقطع عن الصيرورة التى يضمن الروح لنفسه من خلالها مزيدًا من الوعى بذاته فى الطبيعة والروح على حد سواء .

ولما كانت الفكرة المطلقة هى كل الحقيقة ، وكانت «السلبية هى نقطة التحول فى حركة المفهوم ، إنها النقطة البسيطة للعلاقة السلبية بالذات ، والمصدر الأعمق لكل فعالية لحركة الذات الروحية والحية ، والنفس الجدلية التى تنطوى عليها كل حقيقة والتى تكون من خلالها وحدها حقيقة : ذلك لأن رفع التضاد بين المفهوم والواقع ، وهذه الوحدة التى هى الحقيقة ، يستند على هذه الذاتية وحدها» . [(2)] ومن هنا لم يكن بد من الاعتراف بأن المنهج الحق فى دراسة الفكرة يستند على الإقرار بصحة القضيتين

---

(1) S. L., Vol. 2, P. 400

(2) Ibid., P. 477

التاليتين : «الكل هو الحقيقة والكل باطل» [١] ، لأن الطابع السلبى والمتناقض للواقع ، وبالتالى للفكرة ، من شأنه أن يبطل كل مرحلة راهنة وأن ينيبها عن طريق التركيب بين المتناقضات فى لاحقتها وبذا تكون باطلة إذا مانظر إليها ، وإلى كل لحظة ، من حيث هى مستقلة عن سواها من اللحظات الأخرى . أما إذا نظر إلى جميع اللحظات التى يتكون منها النسق فى ترابطها وتكاملها ، فإن هذه الوحدة ، من حيث هى منطوية على (الكل) لابد من النظر إليها على أنها حقيقية . ولكن من الممكن النظر إلى المسألة بطريقة أخرى : فلو نظر إلى النسق أو الكل على أنه مكون من لحظات منفصلة وكل واحدة منها تدحض سابقتها ، لكان (الكل) أو النسق بجملته باطلاً أيضًا . وهذه النظرة الأنطولوجية إلى الكون القائمة على السلب فى جوهرها تستدمج (الشك) نفسه فى صميم حياة الفكر ذاتها . فالشك والنسبية عنصران لاقيام للحقيقة بغيرهما ، غير أن الشك لايكون كذلك إلا إذا كان شكًا (مرفوعًا ومتجاوزًا) : لأن التناقض ، وهو علة الشك ، لا يلبث أن يزول عندما يمتص (المركب) فى باطن ذاته مابين الأضداد من تناقض وتقابل فى صميم الهوية التى يستحدثها قبل أن يتولد تناقض جديد لايلبث أن يطيح بهذه الهوية المنطوية على التناقض بالقوة . ولما كانت الفكرة هى الكل – الكل الحقيقى والكل الباطن – كان من الضرورى الوقوف على طبيعة هذا الكل لتستبين علاقته بالسلب من ناحية ، ومن ناحية أخرى للكشف عن حركة الأجزاء وهى تكون الكل نتيجة لما بينهما من تفاعل خلاق لاينقطع .

إن الفكرة هى وسيلة الروح فى التعبير عن ذاته ، وهى طريقته فى تحصيل وعيه الذاتى بذاته . ومنزلة الفكرة من الروح هى كمنزلة الموضوع من الذات أو الآخرية من الفكر . ولما لم يكن للروح أخرية سوى ذاته ، لأنه من طبيعة مثالية ولا يمارس فعاليته إلا على ذاته ، لم تكن الفكرة إلا إحدى مستويات تعبير الروح عن ذاته ، أو بالأحرى تضطلع بالتعبير عن وعى الروح بذاته فى مستويات عدة : فى المنطق والطبيعة وفى النشاطات العليا للروح ، وبخاصة فى الفن والدين والفلسفة . [٢] وبهذا المعنى تكون الفلسفة هى أرقى ما تستطيع الفكرة الوصول إليه فى تعبيرها عن الروح ، ومن ثم تكون وظيفة الفلسفة متمثلة فى تفهم الفكرة وشرحها والتعبير عنها فى شتى مستويات تطورها فى تعبيرها عن الروح : « فالفكرة المطلقة هى الموضوع والمضمون الوحيدان

---

(١) Herbert Marcuse, R. R., P., Introduction

(٢) Phil. M., PP. 302 - 315

للفلسفة ، وبما أنها تنطوى على كل تعينية ، ومن ماهيتها أن ترتد إلى ذاتها عبر تعينها الذاتى أو تخصيصها Particularization ، فإن لها تجليات شتى . ومن عمل الفلسفة أن تتعرف على الفكرة فيها . أما الطبيعة والروح ، فطريقتان مختلفتان فى التعبير عن وجودها ، فى حين أن الفن والدين طريقتان مختلفتان تتفهم فيهما ذاتها ، وتخلع على نفسها من خلال ذلك وجوداً مطابقًا (أو كافيًا) Adequate Axistence والفلسفة عين المضمون والغاية شأن الفن والدين . ولكنها النهج الأرقى فى تفهم الفكرة المطلقة ، وبما أن الأمر كذلك كانت الفلسفة هى المفهوم Because its manner is the high-est - the notion . وعلى ذلك فإنها تشتمل فى ذاتها على تجليات التناهى الواقعى والمثالى ، فضلاً عن اللامتناهى والقداسة ، وهى تتفهم كلا الطرفين معًا هما وذاتها . وأما اشتقاق الأحوال الجزئية والتعرف عليه ، فأمر من عمل العلوم الفلسفية الجزئية »[1] . فالشرح النهائى للفكرة ، ومعناه الوقوف على الطبيعة الحقيقية للروح ، عمل تضطلع به الفلسفة بعد أن تكون كل العلوم الفلسفية قد قامت بدورها . فالفلسفة هى استجماع لكل متناقضات المسار فى بناء واحد وخلع أقصى قدر من العقلانية عليه بحث يتعرف الروح على ذاته فيه باعتباره روحًا مطلقًا قد حصل وعيًا ذاتيًا مطلقًا بذاته وأصبح متيقنا من أنه كل الحقيقة وأنه الواقع الوحيد وأن كل (السلوب) التى أبدعها كانت فى الحقيقة صادرة عن ذاته وموجهة إلى ذاته ، وأن كل التعديلات والتغييرات التى خلقها السلب فيه هى فى الحقيقة نتاج لفعل الذات فى ذاتها وليس نتاجًا لفعلها فى أى شئ خارج عنها . فالمثالية والواحدية هما الحقيقتان الأخيرتان اللتان يتكون منهما مضمون الفلسفة أو حقيقة الوجود ذاته أو نشاط الروح بعد أن يكون قد نجح فى القضاء على كل آخرية وتجاوز كل أشكال الاغتراب التى يكون قد مر بها وعانى منها قبل ظفره بالتحرر وبالتعرف على الذات فى الذات نفسها لا فى أى شئ آخر خارج عنها .

إن المستوى المنطقى أو الأنطولوجى للفكرة – من حيث هى معبرة عن الروح – هو المستوى الوحيد «الذى توجد فيه الفكرة وحدها تسمع نفسها تتكلم : إنها تكون فى الفكر الخالص حيث لايكون التمايز بعد قد تحول إلى آخرية ، بل هى تظل وتكون شفافة لنفسها بالكامل» .[2] فحياة الفكرة فى المنطق – وهو الكليات التى يتكون منها كل شئ ولذا فهو أنطولوجيًا – هى حياة المفهوم والهوية المتقدمة على كل تمايز

(١) S. L., Vol. 2, P. 466 - 67 .

(٢) S. L., Vol. 2, P. 467 .

أو آخرية إلا داخل الفكر ذاته .[1] : « فالفكرة المنطقية هى ذاتها تكون فى ماهيتها الخالصة عندما تكون مغلقة فى مفهومها Enclosed in its notion فى الهوية البسيطة ، ولا تكون بعد قد دخلت إلى حالة التجلى فى أى من صور التعين . وعلى ذلك يمثل المنطق حركته الخاصة بالفكرة المطلقة فقط من حيث هى التعبير الأصلى ، وهو مجرد تعبير ، تعبير يكون قد اضمحل من حيث هو خارجى اضمحلالا مباشراً وذلك لأنه موجود» .[2] وما هذا إلا الصورة بالمعنى المنطقى للكلمة ، ولا يصح أن يفهم من ذلك أن الجدل يعزل ، على أى نحو من الأنحاء ، بين الصورة والمضمون ، ذلك لأن الفكرة بعامة ، والفكرة المطلقة بخاصة ، هى المرحلة الأخيرة فى المنطق . والقول أنها صورة معناه أنها تطورت عن مضمونها ، أو تكثف المضمون كله فى صورته التى ماهى إلا مضمون الفكر وقد حقق كامل تطوره . ولكن هذا لايعنى أن الصورة لم تكن حاضرة منذ البداية ، ولكن الفكر يكون أول الأمر متنبهاً لمضمونه . ولما كانت الصورة نفسها جزءاً من المضمون فى حقيقة الأمر ، كان حضورها أمراً مؤكداً منذ بداية التطور . ومن ثم فإنه لامحل لأى انعزال للصورة عن المضمون أو للمضمون عن الصورة . وما (الصورة هنا) – وهم الفكرة – إلا الفكر ذاته وقد نجح إلى أقصى حد ممكن فى تطهير ذاته من شوائب العرضية والنسبية . بل إن الفكرة – حتى وهى صورة – لاتكون بغير مضمون أبداً ، ذلك لأن «الفكرة المطلقة ذاتها ، من حيث هى صورة لامتناهية ، تتخذ من ذاتها مضموناً لذاتها» .[3] وهكذا يتضح بجلاء استحالة الفصل داخل الفكر الجدلى بين صورة من جهة ومضمون من جهة أخرى . فالعامل المهيمن هنا هو التفاعل بينهما بحيث أن الواحد منهما لايرتبط بذاته إلا إذا كان مرتبطاً بآخره : فالعلاقة بينهما علاقة (توسط متبادل) يتعذر معها وجود أحدهما من دون وجود الآخر .

وبما أن الفكرة تحولت إلى (صورة خالصة) ، نتيجة لنجاح المضمون فى تحقيق مشروع حياته كاملاً ، « فإن تعين الصورة Form - determination هو شموليتها المكتملة – المفهوم الخالص . والآن فإن تعينية الفكرة وتطور هذه التعينية كله قد كونا

---

(١) فانتقال المنطق مثلاً فى (المنطق الذاتى) من (المفهوم الذاتى) إلى (المفهوم الموضوعى) أو إلى الموضوع ليس انتقالاً من الداخل إلى الخارج ولا يماثل أبداً الانتقال من الفكر إلى الطبيعة ، بل هو انتقال داخل الفكر نفسه من أحد مستويات وجود المفهوم إلى مستوى آخر ، ولكنه ليس تمايزاً ولا آخرية إلا فى الفكر ذاته .

(٢) Idem .

(٣) Idem .

موضوع علم المنطق الذى انبثقت فى مجراه الفكرة المطلقة من أجل ذاتها ، ولكنها من أجل ذاتها قد انقلبت بحيث لم يعد للتعينية شكل المضمون بل شكل الصورة ، والفكرة ، بناء على ذلك ، هى ببساطة الفكرة الشاملة Universal idea . وعلى ذلك فإن مايتبقى لنا أن ننظر فيه ليس هو المضمون بما هو كذلك ، بل العنصر الكلى لصورته - أعنى المنهج» . [١] فالفكرة ، وإن كانت واحدة بالتأكيد يمكن التمييز داخلها بين عنصرين هما صورتها ومضمونها . أما الصورة فهى جماع الفكرة بكاملها ، ولذا فهى هنا آخر فكرة شاملة فى (المنطق) كله . ولكن شمولها لايقتصر على التركيب بين أى مقولتين متناقضتين ، بل مرد شمولها إلى قدرتها على استيعاب سائر الأضداد والمتناقضات الذى هو شرط تحولها إلى فكرة شاملة أو مطلقة . فالفكرة الشاملة أو الصورة هى التركيب النهائي الذى يشير إلى رفع سائر المتناقضات وتركيبها فى مقولة واحدة خلو من التناقض . [٢]

أما (العنصر الكلى للصورة) ، فهو المنهج نفسه الذى ابتدع الروح بواسطته صورة الجدل ومضمونه على حد سواء . فالمنهج الجدلى حاضر منذ بداية التطور ، بل هو العنصر الأساسى من وراء تطور الفكرة بأكمله . إنه قوة السلب ذاتها فى حالة فعل وخلق لمضمون محدد لايكف عن تعيين نفسه أو تحديدها فى كل لحظة . إنه (نفس الواقع) ذاتها وهى تخلق نفسها - من حيث هى صورة - وهى تخلق مضمونها أيضاً من حيث هو الجزء المكمل للواقع ذاته . فالصورة لاتقتصر على المعنى البسيط والمألوف لهذا المصطلح وإن كانت لاتغفله ، بل هى تشير إلى قوة خلاقة تبدع بقوة السلب ذاتها فى عين الوقت الذى تبدع فيه مضمونها . إن التعين - وهو صميم الجدل - هو الذى يخلق المضمون ، وبالتالى فإن تعين الفكرة والتطور المستمر لهذا التعين هو مضمون

---

(١) . S. L., Vol. 2, P. 467

(٢) ولكن التناقض يظهر من جديد عندما تحاول الفكرة أن تتقدم من هذه النقطة : فإذا ما تحولت الفكرة من الفكر أو المنطق أو الأنطولوجيا إلى الطبيعة فإنها تدخل فى أول نزاع لها نتيجة لاضطرارها إلى مناقضة الطبيعة والاغتراب فيها . غير أن هناك معنى آخر لهذا المستوى الجديد من التناقض : فالقوى الطبيعية فى (فلسفة الطبيعة) والقوى الروحية فى (فلسفة الروح) هى ذاتها مكونة من الكليات المتناقضة التى اضطلع (علم المنطق) ببسطها وتحليل مكوناتها الأساسية . وإذا كان النوع الأول من التناقض بين الفكرة والطبيعة يرفع عند عودة الفكرة إلى ذاتها فى (فلسفة الروح) واهتدائها إلى ذاتها من جديد ، فإن النوع الثانى منهما لا سبيل إلى رفعه إلا فى دورة هذا النشاط عندما يبلغ الروح وجوده الحق فى الفن والدين وأخيراً فى الفلسفة التى يعى فيها ذاته بالفكر وحده ، ويتعرف على نفسه فيه وكأنه فى بيته ، أى عندما يتعرف على نفسه فى كل ضروب (الآخرية) التى ابتدعها قاصداً إلى التعرف على ذاته من خلال قهره لها .

(المنطق) أن يختتم بانبثاق (الفكرة المطلقة) من أجل ذاتها . غير أن الفكرة عن هذا الحد من التطور تنقلب إلى (فكرة مطلقة) أو إلى (فكرة شاملة) منزلتها فى سلسلة التعينات السابقة منزلة الصورة وهنا يتحقق انقلاب كبير فى معنى التطور ومغزاه : فيما أن المضمون قد حقق تمام حياته ، فإن التعين ينقلب من كونه شكلاً للمضمون إلى كونه صورة أو شكلاً للصورة . وما هذا التعين الأخير إلا المنهج الجدلى ذاته وقد اكتسب نوعًا من الاستقلال النسبى عن كامل المضمون الذى اضطلع بخلقه . فقمة التطور صورة فعالة وخلاقة ومبدعة ، مبدعة لذاتها ولآخرها على حد سواء [1] . وعلى ذلك فإن الفكرة تتكون من عنصرين اثنين هما الصورة والمضمون ، ومن ثم فإن تفهم دور الفكرة باعتبارها أحد الأسس الانطولوجية للسلب يستدعى الوقوف على طبيعة هذين العنصرين بالتفصيل . ولما كان المنهج أو الصورة هو روح المضمون ونفسه ، كان البدء به أولى . وكان تأخير البحث فى المضمون أصوب من الناحية المنطقية والمنهجية . [2]

---

(١) يمكن هنا مقارنة (الصورة) أو (المنهج الجدلى) مع التصور الأرسطى (للإله) من حيث أن كلا منهما صورة ، صورة عقلية محضة جوهرها الفعالية والإبداع والسلب . ولكن الصورة الجدلية تقدم تصوراً (للواحدية) أدق من ذلك الذى تقدمه الصورة الأرسطية أو (المحرك الذى لا يتحرك) . فالثنائية ظلت واضحة فى مذهب أرسطو سواء فى البداية عندما اعترف بوجود هيولى قديمة إلى جانب الصورة ، أو فى النهاية عندما جعل هذه الصورة تتأمل كمالاتها دون العالم الذى يفترض أنها هى التى صورت الهيولى الخاصة به فى موجودات مختلفة .

(٢) وهذا نهج معاكس لنهج (علم المنطق) : فقد آثر هيجل البدء بعرض المنهج مطبقًا على مضمون محدد . ويبدو أنه شخصياً لم يكن قادراً على عرض المنهج الجدلى عرضاً واضحاً ومحدداً إلا بعد أن اختبره مرتين من خلال تطبيقه على موضوعات مختلفة : أولاهما تطبيقه لهذا المنهج على (الروح) من خلال دراسته للوعى والروح الموضوعى والروح المطلق فى كتابه الذى نشر عام ١٨٠٧ م ، وهو (ظاهريات الروح) وكانت الملاحظات النظرية المنهجية فى هذا الكتاب مقتصرة على بعض الاعتبارات الهامة المتعلقة بدراسة الخبرة بعامة .

وانظر : الفصل الثانى ، ص ٢٠ – ٥٧ ، انظر : Phen. M., PP. 93 - 145 وأما التطبيق الثانى فقد كان على (الفكرة) فى علم (المنطق) ومن بعد فى الجزء الخاص بالمنطق من (موسوعة العلوم الفلسفية) . وقد شمل التطبيق معظم الكتابين ، بينما وقف الجانب الأكبر من الفصلين الختاميين فيهما على الصياغة النظرية الواضحة للمنهج . انظر : S. L., Vol. 2, PP. 466 - 486 وانظر أيضًا : L. L, Sec. 236 - 44, PP. 373 - 79 وفى هذا الكتاب الأخير أضاف هيجل العديد من الملاحظات المنهجية والنظرية التى أسهمت فى شرح منهجه إسهاماً هاماً ، وتبلغ أهمية هذه الإضافات فى هذا الكتاب حداً يتعذر معه فهم المنهج الجدلى فهماً واضحاً استناداً إلى (علم المنطق) وحده . انظر : L. L., Sec. 79 - 111 . PP. 143 - 206 .

(أ) المنهج : [1] الصورة :

لايولد المنهج من رأس الفيلسوف كما تولد الحكمة (مينيرفا) من رأس أبيها (زيوس) ، بل المنهج نتاج لخبرات حضارية متطاولة فى الزمان تستحيل إلى منهج معين ذى صورة محدد عندما ينقطع التراكم الكمي للخبرة ويتحقق التبدل الكيفى أو القفزة النوعية التى تدل على تجاوز خط عقدى [2] معين والمضى إلى ماورائه أو إلى كيف جديد تماماً هو فى صميمه تركيب لأضداد فريدة محصلته رؤية منهجية جديدة هى من الزمان أو من التاريخ نقطة يصح اتخاذها بداية لحقبة حضارية جديدة [3] ، أو نقطة تقسم الزمان إلى ماقبلها ومابعدها [4] ، فى حين أن المناهج التى شكلت نقاط تحول هامة فى التاريخ يمكن أن توصف بالأمرين جميعاً . [5]

وما يكشف عن عمق الارتباط بين الأبستمولوجيا والأنطولوجيا فى المنهج الجدلى هو أن مهمة الجدل هى «تحليل الواقع وتحليل مساره إلى فكر حتى تصبح حركة الواقع هى نفسها قوانين الفكر» ، [6] كما أن المعرفة والفعل يستحيل التمييز بينهما داخل هذا المنهج ، لأن المعرفة نفسها تفضى إلى نوع من (الكينونة) مثلما أن (الوجود) نفسه – بطبقاته وتعرجاته وانحناءاته – يضطر المعرفة إلى أن تتخذ منه موضوعاً لها فى عين الوقت الذى تبدعه : «فلكى يكون الشئ واقعاً حقيقياً يجب أن نعرف كيف ننفيه ، وهذا هو معنى (المفارقة) أو (التعالى) . [7] فالشئ يعلو على ذاته بمعنى أنه ينفى

---

(١) المنهج هنا لا يدل على منهج للبحث فقط كالمنهج الاستدلالى والمنهج الرياضى والمنهج الاستقرائى ، بل هو يدل أولاً وبالذات على رؤية حضارية وإنسانية جديدة غير مسبوقة . وهذه الرؤية فى صميمها رؤية أنطولوجية : أنها نفس الواقع وروحه المحركة ، ولكنها أيضاً رؤية إبستمولوجية لأنها تقول (الوجود) فى حقيقته ، وهى بهذا لا تقول إلا هذه الرؤية ذاتها التى هى أعمق طبقات الروح والتى تبعث الحياة فى كل ما عداها ، وهذا أمر طبيعى لأنها هى الروح الذى يبعث الحياة فى (الواقع) ويبدعه بلا انقطاع . فالمنهج يشير هنا إلى قانون الواقع مرة فى مستوى الوجود وأخرى فى مستوى المعرفة . وإذن ليس ثمة فصل بين المنهج والمعرفة بموضوعه . والمعرفة تدل هنا على الإبداع والخلق والسلب وليس على مجرد النسخ والعكس .

(٢) الانتقال من كيف إلى كيف كتحول الماء إلى بخار فى الظواهر الطبيعية أو فى انتقال المجتمع من مجتمع زراعى متخلف إلى مجتمع صناعى متقدم .

(٣) المنهج الجدلى والمنهج الفينومينولوجى عند هوسرل على سبيل المثال .

(٤) المنهج النقدى عند كانط .

(٥) المنهج الاستنباطى عند ديكارت .

(٦) حسن حنفى ، «هيجل وحياتنا المعاصرة» ، فى : قضايا معاصرة ، ج ٢ ، مرجع سبق ذكره ، ص ص ٢٤٢ – ٥٠

(٧) المفارقة والتعالى مترادفان (للوضع) (والرفع) ، وهو ما سنوضحه عما قليل .

وجوده . ويتم حفظ المضمون الشامل فى الفكرة ، وهذا هو الجانب الإيجابى فى المنطق الجدلى وهو تكوين الشامل من خلال نفى الجزئى فى أثناء بناء الفكرة . وكل ذلك يتحقق من خلال (الثلاثى الجدلى) الذى هو حقيقة الفكر ، وهو ليس تصوراً فارغاً ، بل هو الوحدة الدينامية بين المتناقضات» . [1] فالارتباط وثيق جداً داخل التفكير الجدلى بين النظرية والممارسة ، أو بين المعرفة والفعل ، وهذا الارتباط راجع إلى التماسك الوثيق جداً داخل النواة الحية ذاتها للواقع التى لايمكن المضى فى وصفها إلى أكثر من القول إنها نتاج للتفاعل العميق بين الصورة والمضمون ، أو بين الأبستمولوجيا والأنطولوجيا داخل تلك النواة نفسها التى تلغى مابين الوجهين من تفاوت بحيث لايعكسان ولايصوران فى نهاية الأمر إلا شيئاً واحداً وحدثاً واحداً يكمل تماماً عندما يتم الاعتراف بأن (التاريخ) هو العنصر الثالث الذى لابد منه إذا ما أريد (للعقل) نفسه أن يفصح عن ذاته وأن يعبر عنها على هيئة (عالم) . ولايتحقق ذلك إلا إذا كان الفكر قادراً على النفاذ إلى صميم الواقع بتحويل مساره إلى فكر فيتحقق التطابق بذلك بين حركة الواقع وبين الفكر نفسه . وبذلك يكون بوسع الفكر دوماً أن يكون سالباً فيتمكن من تعديل نفسه ليتطابق مع الواقع أو يعدل الواقع ويغيره بحيث يضطره إلى التطابق مع الفكر . فالدليل الأوحد على صحة الفكر – وفقاً للمنهج الجدلى – هو معرفة الفكر بالطرق المختلفة (لنفى الشئ) . فإذا لم يكن الفكر قادراً على نفى الشئ ، دل ذلك على أن الشئ لم يصبح بعد واقعاً حقيقياً يمكن نفيه ، أو على أن المعرفة ذاتها لاتعكس بدقة (مضمون الشئ) ذاته الذى هو روح الشئ ونفسه ، مما يحتم إما تعديل الشئ ليتطابق مع الفكر ، أو تعديل المعرفة بالشئ ليصبح نفيه ممكناً . وفى الحالين لانقوم إلا بأمر واحد هو البرهنة من طرق شتى على (هوية الفكر والواقع) ، وهذه هى النواة الحية فى كل فكر جدلى أصيل . ولما لم تكن هذه الهوية (معطى جاهز) ، كان السلب – فى مستوى المعرفة والوجود – هو العامل الوحيد الذى يسمح باستحداثها والذى يؤدى إلى هدمها أيضاً عندما تتحول إلى عقبة فى طريق الجانب الحى من الفكر الذى أصبح من المتعذر عليه أن يتعرف على نفسه أو أن يهتدى إليها داخل هذا البناء القديم الذى لاتتحقق فيه الهوية بين الفكر والواقع إلا على مستوى (الذاكرة) . [2] فجوهر السلب هو (النسخ) ، نسخ التقابل بين الذاتية والموضوعية ، إنه الوسيلة التى لاتكف عن لحم الذات بالموضوع أو الفكر بالوجود ، ولكنه أيضاً الوسيلة التى لاتكف عن وضع الفروق

---

(١) حسن حنفى ، «العقل والثورة» فى : قضايا معاصرة ، ج ٢ ، مرجع سبق ذكره ، ص ص ٤٧٤ – ٧٦

(٢) قد لا تكون (الأخلاق المؤقتة) بالحل الذى يجب الأخذ به دوماً .

وإظهار المتناقضات بحيث أن (الوضع) فى هذا الفعل (فعل السلب) لاينفصل فيه عن (الرفع) ، مثلما أن الهوية لاتنفصل عن التناقض .

وأول مايكشف عنه المنهج الجدلى هو ذلك الترابط العميق والجوهرى بين مفهوم المنهج من جهة ومفهوم الصورة من جهة أخرى ، فضلاً عما يكشف عنه التحليل من صلة وثيقة بينهما وبين المفهوم أو الفكرة داخل العملية الجدلية بأكملها وفى شتى مستوياتها : «فالمنهج ليس بأكثر من حركة المفهوم ذاته» . [1] وإذا لم يكن (المنطق) كله إلا هذه الحركة الباطنية للمفهوم ، كان المنطق بهذا المعنى منهجاً . وإذا كان المنهج هو الطبيعة الباطنية والحقيقية للشئ ، أى مايتقوم به الشئ ويميزه عن كل ماعداه ، أصبح المنهج بهذا المعنى قريباً من معنى الصورة بل ومطابقاً لها أيضاً : «فقد يبدو المنهج أولاً على أنه نهج المعرفة وطريقتها فحسب As mear manner and fashion of cognition وهذه هى طبيعته بالفعل . ولكن النهج والطريقة manner and fashion ليسا فقط جهة للوجود Modality of being متعينة فى ذاتها ولأجل ذاتها ، إنماهما يوضعان على أنهما متحددان بالمفهوم وعلى أنهما صورة بقدر ماتكون الصورة (نفساً «أو روحاً») لكل الموضوعية ، ومن ناحية أخرى فإن كل مضمون متحدد يجد حقيقته فى الصورة وحدها .. فالصورة هى القاعدة المطلقة والحقيقة الجوهرية . وهكذا انبثق المفهوم على أنه المفهوم الذى يعرف ذاته ويتخذ من ذاته موضوعاً كما لو كان مطلقاً ، وعلى أنه ذاتى وموضوعى ، أى على أنه التطابق الخالص بين المفهوم وواقعه Reality بوصفه الوجود الذى يكونه المفهوم As an existance which the notion it self is [2] . فحقيقة المنهج هى المفهوم إذا مانظر إلى المنهج على أنه طريقة فى البحث يتتبع النمو الباطنى للموضوع المدروس بحيث لايتصور موضوعه على أنه جزئيات متجاورة . ومن هنا كان المنهج مرتبطاً بالصورة ، بل هو الصورة بالفعل . والصورة هى القاعدة الأساسية التى يستند إليها المنهج . ولايتحقق نمو باطنى للموضوع مالم يكن المفهوم هو الموضوع فى كل مايتخذ منه المنهج نقطة للبحث ، فيكون المفهوم بذلك هو مايعرف ذاته بذاته ويتخذ من ذاته موضوعاً لذاته ، أى يكون مطلقاً ، وبالتالى ذاتى موضوعى . إنه ذلك التطابق الخالص بين المفهوم وواقعه أو حقيقته ، وهذا هو الوجود الخاص بالفكرة .

وإذا لم يكن المنهج إلا حركة المفهوم ذاته ، وإذا كان المفهوم هو كل شئ ، وكانت حركته هى الفعالية الكلية والمطلقة – الحركة التى تحدد ذاتها وتحقق ذاتها ، «فإنه

---

(١) S. L., Vol. 2, P. 468 .

(٢) S. L., Vol. 2, P. 467 - 68 .

ينبغى الاعتراف بأن المنهج الكلى بلا تقييد ، بأنه نمط باطنى وخارجى معًا ، بأنه القوة اللامتناهية التى لايستطيع أى موضوع أن يقاومها ... وعلى ذلك يكون المنهج نفسًا وروحًا ، ولايمكن تصور حقيقة أى شئ أو معرفتها إلا بقدر مايكون موضوعًا للمنهج ، ومن هنا كان ينطبق على كل واقعة فردية ، لأن فعاليتها الباطنية هى المفهوم ذاتها» . [١] فكلية المنهج وشموله تخلع عليه قوة لامتناهية بحيث أن كل موضوع لابد له من الكشف عن حقيقته إذا ماخضع لهذا المنهج . غير أن هذا المنهج ماهو إلا حياة الموضوع ذاتها وليس بالأمر الخارجى الذى تكره الموضوعات على الخضوع له . وإذن ففهم حقيقة الموضوع متوقفة على اكتشاف منهجه الباطنى الذى يتحرك المضمون بمقتضاه وليس بنقل أى رأى أو انطباع أو تحيز من عقل الباحث إلى موضوع بحثه . ولكن ثمة منهجًا شاملاً ينتظم النسق الأنطولوجى بأكمله (للمنطق) هو (الفكرة الشاملة) أو (الفكرة المطلقة) التى لاتكف عن خلق مضمونها وهو المقولات أو الكليات التى تتركب منها كل التحققات اللاحقة لهذا النسق مهما بلغ تعقيدها ومهما كان مستوى التجلى المعبر فى هذه اللحظة أو تلك عن حقيقة الفكرة التى هى المنهج الأوحد فى نهاية المطاف داخل الواقع كله بلا منازع .

ومع ذلك فثمة حاجة إلى إقامة تمييز واضح بين (المنهج والمفهوم) : «فالمنهج هو المعرفة ذاتها ، فى حين لايعد المفهوم موضوعًا لها فحسب ، لأنه فى الحقيقة فعاليتها ذاتها . أو يمكن القول أن أداة الفعالية المعرفية ووسيلتها متمايزتان منه (أى من المفهوم) ، ولكنه منهما فى منزلة الماهية [٢] » . فالتمييز بين المنهج والمعرفة من جهة ، وبين المفهوم والمعرفة من جهة أخرى ليس بالأمر اليسير تمامًا : فالوقوف على منهج الشئ – أى منهج حياته الباطنية أو صورته الحقة – هو المعرفة ذاتها . فكل منهما يحيل إلى الآخر : وإذا ماتحققت المعرفة بطبيعة الشئ ، كان موضوعها منهج الشئ ؛ وإذا ماتم التأكد من أن المعرفة بهذا الموضوع ممكنة ، دل ذلك على إمكان تحديد منهجه أو صورته الحقة ، فمفهوم الشئ لاينفصل عن منهجه ولا عن المعرفة به أيضًا . ولو قورن (المفهوم بالمعرفة) ، من جهة أخرى ، لتبين أنه ليس مجرد موضوع تنصب عليه المعرفة فتكشف عن حقيقته ، ذلك لأن فعالية المعرفة ذاتها راجعة إلى فعالية (المفهوم) وإلى مابين المفهوم والمعرفة من تفاعل . صحيح أن هناك فارقًا بين أداة الفعالية المعرفية ووسيلتها وبين المفهوم . ولكنهما فى الحقيقة ترتدان إليه : فهو الذى

---

(١) . Ibid, P. 468

(٢) . S. L., Vol. 2, P. 469

يخلع عليهما ماهيتهما وإن لم تكن ماهية المفهوم ذاته قابلة للانفصال فصلاً واضحًا عن فعالية المعرفة ونشاطها الخلاق الذى هو فى حقيقته (سلب) أصلاً . ومن هذا يتضح أن التمييز بينهما - أى بين المنهج والمفهوم - ليس بالأمر الهين : فتشابك العلاقات وتداخلها ومابينهما من تفاعل متبادل يجعل من الصعب عزلهما ومن ثم بسط كل منهما فى هويته الخاصة والمستقلة . بل إن هذا المطلب ذاته مطلب غير جدلى ، أو هو على الأقل يتناقض وطبيعة التفكير الجدلى الحق الذى يستهدف أول مايستهدف بسط الموضوع من خلال متناقضاته لأنها هى الجانب الحى فيه ، وهى جانب الحق فيه أيضًا ، إذ أن الهوية الصورية المجردة التى تعزل الشئ عن أضداده وعن المتناقضات التى تربطه بهذه الاضداد التى يتلقى منها كل معناه لاتقدم لنا عن الشئ إلا صورة زائفة عمادها اقتطاع لحظة وتجميدها وتسكينها وعزلها عزلاً مفتعلاً عن السياق الجدلى الحى للمتناقضات ، فلا تكون النتيجة إلا ضربًا من الوهم يغفل من حقيقة الشئ مالم يصحبه وما سيصير إليه على الأقل ، أى تاريخه الحق باعتباره حدثًا فعليًا .

إن تقييد المنهج الجدلى لنفسه (بالمفهوم) يمنحه خصيصتين فريدتين من دون سائر المناهج والرؤى الفلسفية الأخرى ، وهما دراسة المضمون من ناحية ، وموضوعية هذه الدراسة من ناحية أخرى .

إن الفكر لا يكون له مضمون حقيقى إلا إذا ساير المفهوم فى دراسته لذاته ، وهو بانصياعه لهذا المقتضى يحقق لإدراكه أعظم درجة من الموضوعية : لأن المفهوم فى آن معًا هو روح المضمون وحياته المحركة ، وهو صميم المنهج الذى يبدع المعرفة بذلك المضمون أيضًا . وهذه الطريقة فى التفكير تستدعى أول ما تستدعى الالتزام بتصور جديد (للحقيقة) يضع ماهيتها بالكامل فى (مضمون المعرفة) ذاتها دون الاقتصار فى تعريفها على أنها (مطابقة ما فى الأذهان لما فى الأعيان) ، ذلك لأن الفصل بين ذات وموضوع أو فكر ووجود أمر لا يقره التفكير الجدلى من ناحية ولأن مضمون المعرفة هو المفهوم ، وعندما يتحقق المفهوم أو يحقق نفسه يتحول إلى فكرة تضم فى الآن نفسه الذات العارفة والموضوع المعروف ، ومن هنا يرى المنهج الجدلى الحقيقة قائمة فى المضمون وليس فى أى شىء عداه : «فالحقيقة من الممكن أن توصف بأنها اتفاق أو انسجام لمضمون الفكر مع ذاته» . [1] وإذن فليس على الفكر إذا أراد أن يكون صحيحًا وذا مضمون منسجم مع ذاته إلا أن يستسلم لحياة الموضوع ويكف عن

(١) L. L., Sec. 24, PP. 51 - 52 .

التدخل فى مسار المعرفة وأن يكتفى بوصف المضمون دون إضافة يضيفها أو حذف يجريه . وهذه هى فى الواقع طريقة التفكير الحقيقية ، وهى كذلك لا لأننا نحن الذين اخترناها ، بل هى صحيحة وحقيقية لأنها معبرة عن مضمون الفكر ذاته وبخاصة عندما يكون الفكر خاضعًا لمتطلبات حياته الحقيقية : «فعندما نفكر نتخلى عن أنانيتنا وعن وجودنا الجزئى ونغرق أنفسنا فى الموضوع ، فنترك للفكر الحق فى أن يتبع مساره الخاص ، أما إذا أضفنا أى شىء ، فإن طريقة تفكيرنا تكون خاطئة» . [١]
فأول مصادر الخطأ وأهمها يتمثل فى ذلك الجهد الإضافى الذى يبذله الفكر حين ينحرف عن التفكير وفقًا لمنهجه الباطنى أو وفقًا لمفهوم الموضوع ذاته ، فتكف المعرفة بذلك عن أن تكون خالصة بسبب ما يكون الفكر قد أقحمه عليها ، فيفقد الفكر بذلك أصالته وصدقه وجدليته قبل كل شىء ، ومن ثم تتحطم الوحدة الجدلية التى تربط بين الذات وموضوعها لأن المفهوم أو المنهج الباطنى للموضوع لا يعود هو المرشد الأوحد للفكر فى استحداث الحقيقة وتوليدها ، فينفك اللحام بين الفكر والوجود ، ويعود الفكر إلى نقطة البداية ، إلى الثنائية التى قد تكون قدرة التفكير الجدلى على تجاوزها هى أهم المنجزات التى يستطيع هذا الفكر أن يحققها لذاته ، ومن ثم لكل (معقولية) نتيجة لما يمتلكه من قوة هائلة على (السلب) بوسعها رفع كل ما يواجهها من عقبات حتى ذاتها لكى تضعها من جديد أو لكى تعيد بناءها فى مستويات جديدة أشد معقولية وأقل تناقضًا من ذى قبل .

وأما الخصيصة الثانية للمنهج الجدلى ، فهى (الموضوعية) . وحتى يكون التفكير خاضعًا لمقتضيات المنهج الجدلى ومن ثم محققًا للموضوعية حسبه أن يكون ملبيًا لمتطلبات الصور [٢] المنطقية «التى هى الأساس الواقعى المطلق لكل شىء» . [٣] وهى حالة كهذه «ليس علينا إلا أن ندع الصور الفكرية تتبع دافع حياتها العضوية الخاصة» . [٤] فإذا ما ترك الفكر وشأنه دون تدخل من خارج بالحذف أو الإضافة بحيث أمكنه أن يتأمل موضوعه من داخله وأن يعيش فيه ويقبع داخل مفهومه فإنه فى حالة كهذه لابد أن يكون قادراً على إدراك موضوعه إدراكًا موضوعيًا أصيلاً

---

(١) Ibid., Sec. 24, P. 49 .

(٢) أى المقولات : وكلمة (صورة) هنا لا تدل على التفكير الصورى لأن المقولات فى المنطق الجدلى ذات طابع أنطولوجى وذات مضمون محدد . فالمقولة – وفقًا للتفكير الجدلى – تدل فى آن واحد على الفكر وعلى الوجود ، وعلى الصورة والمضمون كذلك .

(٣) L. L., Sec. 24, P. 51 .

(٤) Idem . .

يقتصر فيه على تتبع مسار حياته وترديد الإيقاع الباطنى لمفهومه وعلى الصعود منه أو من ذاته – إذ لا فارق بينهما ما دامت الهوية قائمة بين الفكر والوجود – إلى صميم المضمون أو المنهج الباطنى للموضوع الذى لا قيام له بدونه ، فهو الروح المحرك للمضمون والمبدع للمفهوم الذى يضمن موضوعية الموضوع وموضوعية المعرفة على حد سواء : فالجدل إما أن يكون «جدلاً خارجياً تكون الحركة فيه مختلفة عن فهم الحركة ، أو هو لا يكون مجرد حركة للعقل والفكر فقط ، بل ما ينشأ عن طبيعة الموضوع ذاته ، أى عن المفهوم الخالص لمضمونه» (١) . ومن البين أن النوع الأول من هذين الجدلين (جدل ذاتى) لا يزيد فيه الفكر عن أن يقرر ذاته أو يطرح نفسه دون أن يكون معنياً بالتثبت مما إذا كانت حركة الفكر فيه حركة للواقع أيضاً ، فلا يتم الوقوف فى هذا الجدل الأعلى نشاط الفكر ذاته الذى يتخذ من الهوية وعدم التناقض معياراً له فى الحكم على ما بين تصوراته هو من اتساق وانسجام أو على ما بينهما من تناقض وتنافر ، فى حين يظل الجانب الآخر من الواقع – أى الموضوع أو الوجود بعامة – قطعة من الغموض والإبهام تارة ، (وشيئًا فى ذاته) ليس من حق الفكر ولا بمقدوره النفاذ إلى حقيقته مرة أخرى ، فيظل الواقع بجملته نتيجة لذلك غير معقول لأنه واقع خارج سلطان الفكر ، فيفقد الواقع بذلك أعمق خصائصه وهى (المعقولية) ، بينما يخسر الفكر أهم قواه وملكاته ، وهي قوته على (السلب) الذى بمقتضاه يمارس تأثيره فى الموضوع عبر العديد من نشاطاته وفعالياته التي يكشف من خلالها عن (سلبيته) التى تتجلى أساساً فى قدرته على سلب المعطى أو سلب السلب ، أو (التعديل والتحديد) إلى غير ذلك من القوى التى يستوعبها جميعاً (نشاط الفكر السالب) . أما النوع الثانى من الجدل ، فالحركة فيه ليست مجرد حركة للعقل أو الذهن ، فالحركة لا تعبر فيه عن النشاط الذاتى للفكر بل عن نشاطه الموضوعى ، ولذا لابد من وصفه بأنه (جدل موضوعى) فى مقابل (الجدل الذاتى) . وموضوعية الجدل هنا ليست راجعة إلى كون النشاط العقلى نشاطًا ثانوياً – فهذا أمر يتعذر تصوره بالنسبة لأشد القوى فعالية وبالتالى سلباً وهو الفكر – بل إلى كون الفكر يقيد نفسه بطبيعة الموضوع ذاتها ، أى بالمفهوم الخالص للمضمون الذى هو روح الموضوع وحياته التى تبدع المنهج الباطنى المهيمن على تطور الموضوع .

وهنا فإن الطابع الأنطولوجى مسيطر على هذا الجدل الموضوعى الذى يستند إلى (هوية الفكر والواقع) التى هى نتاج للتفاعل الخلاق بين وحدة المنهج (نشاط الذات)

---

(١) L. H. Phil, Vol. 1, P. 264 .

ووحدة المفهوم (نشاط الموضوع) والاتحاد الذى يضمهما آخر الأمر فى وحدة فريدة داخل (الفكرة) عندما يتحقق اللحام التام بين (المنهج والمفهوم) ، أو بين الذات والموضوع . وهذا الاتحاد بين الصورة والمضمون ، أو بين المنهج والمفهوم ، داخل الفكرة هو أسمى تعبير عن الجدل الموضوعى الذى يردد إيقاع الواقع (بخلقه وبالإصغاء إليه) فى وقت واحد . وهذا التناول الجدلى الموضوعى لا يتحقق إلا إذا انصب اهتمام الذهن على باطن الأشياء أو على الإيقاع الباطنى لتطورها «إذ أن علينا أن نضع أنفسنا فى قلب الأشياء على نحو صحيح حتى نتمكن من النظر فى الموضوع ذاته ، وحتى ننظر إليه من خلال التعينات التى يشتمل عليها . وبذا يتكشف من تلقاء ذاته عن انطوائه على تعينات متضادة ومن ثم فإنه يتحطم ... [1]» . وانجاز هذا النوع من الرؤية إلى الموضوع يفترض قدرة على معايشته من داخله وعلى إرسال (مقاعد الفكر) داخل بنية الموضوع حتى تنيرها وتكشف عن مكوناتها الحقيقية بضرب من النشاط الذهنى الذى يمكن وصفه بأنه «تأمل مباطن [2] (أو محايث) فى الموضوع immanant contemplation of the objective [3]» . ذلك لأن الجدل الحق «لا يترك شيئًا فى موضوعه مهما كان هذا الشىء إلا ويستنفذه» . [4] وهذا يعنى أن الجدل (وصف موضوعى وحقيقى لما وقع فى تاريخ الروح ، إنه وصف لعملية التفكير التى على المرء أن يحياها أو أن يختبرها حتى يصبح قادراً على فهمها . وبهذا المعنى يشترك الجدل بشىء ما مع الكيفية الحدسية لكل خبرة مباشرة . إن الجدل هو المنهج الوحيد الذى يسمح بإدراك الموضوع كما هو فى ذاته ، وذلك لأن الجدل – من حيث هو منهج – ليس منفصلاً عن مضمونه أو موضوعه ، بل هو فعال فى الموضوع وبالتالى كان محركًا له أيضًا ، ذلك لأن الجدل هو عين حركة المفاهيم ، وعين العملية الدينامية التى يتم بواسطتها تنقية المفاهيم ، لا بوصفها شيئًا ثابتًا وساكنًا ، بل بوصفها شيئًا يظل إلى الأبد ينتشر ويتحقق أو ينجز صوراً جديدة باعتبارها مناظير أو رؤى جديدة تتغير

---

(١) L. H. Phil., Vol. 1, P. 265 .

(٢) يمكن مقارنة هذه اللحظة الجدلية التي يذهب فيها الوعى إلى باطن موضوعه بالفعل القصدى للشعور الذي يذهب الشعور من خلاله إلى صميم موضوعه بقصد القبض على ما هيته . وبذا تكون الفينومينولوجيا الهوسرلية ليست على صلة وثيقة مع التراث الديكارتى والكانطى فى الفلسفة الحديثة فقط بل تجمعها صلة وثيقة بالمنهج الجدلى أيضاً .

(٣) Idem .

(٤) Idem .

بتغير علاقاتها بالمفاهيم الأخرى) [1] . وكل ذلك بفضل الطابع الوصفى للمنهج الجدلى الذى لا ينفصل فيه الوصف عن السلب بحال من الأحوال .

على أن رسم (المنهج الجدلى) بأنه منهج وصفى لا يصح أن يفهم منه أنه منهج سلبى (انفعالى) يكتفى بالملاحظة والمراقبة منتهياً منهما إلى عرض ما لاحظه فى قالب وصفى وبتصنيف المعطيات حسب ورودها إلى الذهن وبعكس الوقائع عكساً يخلو من كل أثر لفعالية الذهن والخروج من ذلك إلى خلع صفة (الموضوعية) على هذا النشاط الانفعالى أو السلبى الذى هو نتاج لامتناع الذهن عن التدخل ، فتصبح (الموضوعية) بذلك مرادفة (للاستسلام للمعطى) ومكافئة (لرأى السلطة) ومساوية (للجبر واللاحرية) - الجبر على تلقى المعطى بطريقة معينة فاصلة واللاحرية فى اختيار الذهن لهذه الطريقة أو تلك فى توجيه المعطى وتفسيره أو حتى رفضه وتدميره والاستعاضة عنه بمعطيات تنسجم مع حرية الإرادة وعقلانية القوى الفاهمة والمدركة لدى الإنسان - بل إن معنى (الوصف) هنا يقترب من معنى (الخلق والإبداع) . وبكلمة واحدة أنه (السلب) الذى يتخذ له من ذاته مرشداً فى تكوين الموضوع وتشكيله ، لأنه هو المنهج ، ومن المفهوم موضوعاً له ، أى مفهوم الشيء أو الموضوع الذى إذا ما حدث التفاعل بينهما ، أى بين المنهج وهو الصورة وبين المفهوم ، وهو المضمون ، كان المنهج وصفياً ، أى سالباً وذا قدرة لامتناهية على صياغة المعطيات وفقاً لأهم المفاهيم الجدلية وهى العقل [2] والحرية [3] . ذلك أن النشاط العقلى نفسه يكون غير ذى معنى إذا لم يكن مرتكزاً على حرية الذهن ، كما أن حرية الذهن والإرادة تكون حرية جوفاء إذا لم تتخذ لنفسها من القوى العاقلة مرشداً لها فى فهم نفسها وعالمها وإعادة تشكيلهما فى كل لحظة . ومن هنا كان أصح ما يوصف به المنهج الجدلى هو أنه روح هذه الأنطولوجيا السلبية أو السالبة التي تستند إليها نظرية فى السلب لا سبيل إلى تفسير التقدم سواء أكان روحياً أم مادياً بغيرها ، والتى يتعذر فهمها وإنشاؤها دون الاعتراف بأن الجدل هو المحرك للمفهوم أو للفكرة الشاملة : «إننى أطلق اسم (الجدل) على المبدأ المحرك للمفهوم concept الذى ينتج تخصيصات Particularization (الكلى) [4]

---

(١) Carl J. Friedrich, "The Power of Negation : Hegel's Dialectic and totaliterian idealogy, A Hegel Symposium. Edited with an Introduction by D. C. Travis (Texas : The University of Texas Press, 1962), PP. 21 - 22 .

(٢) يعد كتاب علم المنطق بكمله تحليلاً وافياً لفكرة الوجود انطلاقاً من فكرة العقل والمعقولية .

(٣) الحرية هى فهم الضرورة - والحرية هى المقولة الأساسية فى فهم التاريخ ودراسته ، والتاريخ هو الميدان الذى تختبر فيه المبادئ والأفكار النظرية والعملية من خلال المواجهة بين البشر أنفسهم والتى هى صراع حياة وموت .

(٤) وهى الكلى والجزئى والضرورى . وستوضح ذلك تفصيلاً عما قليل .

ويفككها» [١] . فالمفهوم لا يكون حيًا إلا بقوة الجدل الذى يبث الحياة فيه بفضل الحركة الباطنية التى يضعها الجدل فى المفهوم ، فيعبر المفهوم عن ذاته ، من خلال إنتاجه لعناصر الكلى أو أجزائه . وهذا الجدل - الذى هو حياة المفهوم - ليس بالجدل السلبى الذى يتوقف عند الضد أو النقيض الخاص بالتصور الذى يكون قد بدأ منه ، بل هو فى حقيقته جدل ذو طابع إيجابى ، لأنه يتجاوز (السلب) إلى (سلب السلب) فيخلع على مضمون النهائى طابعًا إيجابيًا يستدمج فيه لحظة السلب وينفيها دون أن يتوقف عندها : «فإن الجدل الأسمى للمفهوم Concept لا يكمن فى إنتاج التعين بوصفه ضداً وقيداً فحسب ، وإنما فى القبض على المضمون الإيجابى للتعين وعلى نتيجته ، لأن هذا هو ما يجعل الجدل تقدمًا وتطوراً باطنيًا . وفضلاً عن ذلك فإن هذا الجدل ليس نشاطًا للتفكير الذاتى مطبقًا على مادة خارجية ، وإنما هو بالأحرى روح الموضوع الذى ينتج عضويًا فروعه وثماره» . [٢] فما يستهدفه (الجدل الموضوعى) هو إنتاج التعين لا بوصفه حدًا خالصًا وضدًا ، بل للوقوف على طبيعته الإيجابية ، وهذا هو ما يجعل من الجدل أصلاً نموًا وتقدمًا فعليين . وموضوعية التقدم والنمو مكفولة هاهنا لأنها ليست نتاجًا لحركة ذاتية للذهن بل نتاج للفكر الموضوعى ذاته الذى لا يلبث أن يتكشف ، من تلقاء ذاته ، عن فعاليته الحرة التى لا تخضع إلا لقانون ذاتها ، وهذا هو مصدر موضوعيتها ، وعن النتاج الحى لهذه الفعالية أو للفكر ذاته متمثلاً فى النمو العضوى لفروع الفكر وثماره ، وفى التجلى الموضوعى للفعالية الجدلية من خلال التفاعل بين المنهج والمضمون أو الصورة والمفهوم لكى تنتج الفكرة آخر الأمر ، وهى ذروة النشاط الجدلى . فكيف يتحقق ذلك ؟ وما هو الشكل الذى يحقق الجدل من خلاله كل ذلك ؟

١ - حركة المنهج :

إن النقطة الأساسية التى لا سبيل إلى فهم التفكير الجدلى فى أصالته وصدقه بغيرها هى أن (التناقض) هو حقيقة الواقع ذاته ، وأنه القوة المحركة فى صميم الواقع التى هى وحدها قادرة على استحداث التعين أو إنتاج السلب وما يسمح به ذلك من تطور ونماء وتقدم يمكن الوقوف عليه وقياسه والتأكد من حدوثه ، وهو ما يتمثل فى تحطيم المتناقضات عندما تحدث المواجهة بينها داخل كل ثلاثى جدلى وما ينتج عن ذلك من تركيب هو ذاته يجمع الهوية والتناقض مرة أخرى : فمن ناحية أولى يبطل

---

(١) Hegel, *The Philosophy of Right*, Translated with notes by T. M. Knox (Oxford : Clarendon Press, 1967), Sec. 31, Zusatz, P. 34. (Abbreviated as : Phil. R.).

(٢) Phil. R., Sec. 31, Zusatz, PP. 34 - 35 .

ما بينهما من تناقض بإلغاء النقيضين ورفعهما وهذا هو جانب الهوية ، ولكنه من ناحية أخرى يحتفظ بهما ويبقى عليهما على هيئة عنصر مكون داخل المركب ذاته الذى لا يلبث هو بدوره أن يستحيل إلى واحد من نقيضين ينطبق عليهما ما انطبق عليهما من الخضوع لعملية (الرفع والوضع aufhebung) [1] . فيكون التناقض هو روح الواقع ونفسه المحركة ومصدراً للسلبية التى هى أساس لكل تعين ولكل تقدم .

والتفكير الجدلى ، إذ يفهم السلبية وما يترابط بها من سلب وتعين وتقدم على أساس أنطولوجى حى يقوم من وراء البنية المتناقضة للواقع ويفسرها بأقصى قدر ممكن من المعقولية ، يخالف «الفكر الصورى الذى يجعل من (الهوية) قانوناً له ، ويسمح للمضمون المتناقض الماثل أمامه بالسقوط فى دائرة التمثل الحسى ، فى المكان والزمان ، حيث ينظر إلى الحدود المتناقضة على نحو منعزل فى تجاور خاص ومؤقت ، وبحيث تمثل أمام الوعى بغير أن تكون مترابطة فيما بينها . وبهذا الصدد فإن الفكر الصورى يتخذ لنفسه مبدأ ثابتاً يتمثل فى استحالة التفكير فى التناقض ، فى حين أن الحقيقة هى أن التناقض هو اللحظة الماهوية (للمفهوم) . وأما من الناحية الواقعية ، فإن الفكر الصورى يفكر فى التناقض ولا ينبذه نبذاً مباشراً ، غير أن توكيده الأجوف لذلك المبدأ ينتقل به إلى السلب المجرد» . [2] فالفكر الصورى ، بهذا المعنى يسىء فهم الهوية ذاتها التى يتخذ لنفسه منها مبدأ مرشداً فى فهمه للفكر وهى تفهمه للعالم . والتناقض ، بالنسبة لهذا الفكر ، ينحل دوماً إلى الهوية : فما أن يقف على مضمون متناقض حتى يلقى به فى دائرة المحسوس ثم يرقب التعاقب فيما بين لحظاته ، ومن ثم فإنه يعجز عن رؤية الحدود المتناقضة إلا على أنها متعاقبة ، فتفقد بذلك وحدتها الحسية التى ليس لها من مصدر آخر الأمر إلا التناقض وما ينتجه من سلب وتقدم لا ينقطع أبداً . فالهوية الصورية نتاج للتفكير المجرد والمنعزل الذى يفكك المتناقضات إلى الهوية المجردة ، فينتهى من ناحية إلى هذه الهوية الساكنة والميتة والتى لا تزيد عن كونها اقتطاعاً من الحقيقة تم تسكينه وتجميده ، ومن ناحية أخرى إلى الزعم بأن التناقض أمر لا يمكن تصوره ولا التفكير فيه ، وهو فى ذلك ليس مختلفاً مع التفكير الجدلى بل أن إنكار التناقض مكافىء لهدم التفكير الجدلى ذاته ، لأن المفهوم – وهو الوحدة الأساسية فى التفكير الجدلى – عمادة التناقض ، ولابد أن يضمحل المفهوم إذا ما تم إنكار التناقض ، وقد يمكن القول أن التفكير الصورى لا ينكر التناقض ، وهذا

---

(١) سنشرح هذا المصطلح عما قليل .

(٢) S. L., Vol. 2, P. 477 .

صحيح بمعنى ما ، غير أن إثباته للتناقض لا يؤدى به إلا إلى نوع من (السلب الأجوف) نتيجة للفصل بين الهوية واللاهوية ، أو بين السلب والإيجاب ، فيكون (الموجب هو الموجب والسالب هو السالب) في حين أنه لا سبيل إلى الفصل بينهما ، لأنه ليس ثمة شيء في السماء ولا على الأرض ولا في أى مكان آخر إلا ويتكون من السلب والإيجاب معًا . وهنا تتوقف قيمة كل منهما على الآخر بحيث يمكن القول أن للسلب طابعًا إيجابيًا لا يكشف عنه (سلب السلب) فحسب ، بل أيضًا كل تفاصيل المنهج الجدلى . والواقع أن التفكير الجدلى يتخذ لنفسه مبدأ من الاعتراف «بأن الشيء الوحيد الذى يضمن لنا التقدم العلمى هو المعرفة بالقاعدة المنطقية القائلة : إن السلب هو إيجاب بقدر ما هو سلب ، أو بأن ما هو مناقض لذاته لا ينحل إلى بطلان ، ولا إلى عدم مجرد ، بل إلى سلب لمضمونه الجزئى ، وسلب كهذا ليس كسلب شامل ، بل هو سلب لشيء محدد ينكر نفسه فيكون سلبًا معينًا ، وبالتالى فإن النتيجة تنطوى على ما تنتج عنه ... وبما أن السلب الناتج هو سلب محدد ، فإنه يكون ذا مضمون . وهذا مفهوم جديد ، ولكنه أسمى وأغنى من سابقه ، إذ قد تم إغناؤه بالسلب أو بضد ذلك المفهوم السابق ومن ثم فهو يشتمل عليه ، ولكنه أيضًا يشتمل على ما هو أكثر منه ، لأنه وحدة لذاته ولضده ، وعلى هذا الأساس ينبغى بناء نسق المفاهيم وإتمامه دونما مقاومة ، وبمعزل عن كل العناصر الغريبة ، وبغير إقحام أى عنصر من خارج النسق» . (١)
فالسلب الحق لا ينفصل عن الإيجاب إلا تعسفًا ، لأن البناء الأنطولوجى نفسه مكون منهما ، وإذا كان السلب الحقيقى أيضًا سلبًا معينًا أو محددًا أو متعينًا ، أى ينفى جانبًا من المضمون وليس المضمون كله ، ومن هنا فإنه فى عين الوقت الذى ينكر فيه جانبًا من المضمون ويهدمه ويلغيه يبقى فى الوقت ذاته على جانب آخر من مضمون المفهوم الذى وقع عليه السلب . وما ينتج عن السلب المتعين مضمون أو مفهوم أغنى من المضمون أو المفهوم الذى سلب ، وذلك لأنه يوحد بين ذاته وضده فيكون مشتملاً على ما هو أكثر منه ما دام وحدة لذاته ولضده . وهكذا فإن المنهج الجدلى لا يلبث أن يفقد كل أصالته وصدقه لو تبنى النظرة الصورية إلى السلب ، تلك النظرة التى تعزله عن الإيجاب وتصوره على أنه سلب شامل أو كلى وليس جزئيًا أو متعينًا . ولكن ما هى الوسيلة أو الطريقة التى يمارس بها المنهج الجدلى نشاطه والتى يحقق من خلالها أهدافه فعلاً ؟

(١) S. L., Vol. 1, PP. 64 - 65 .

ومن الشائع تماماً القول أن الفكر فى المنهج الجدلى يمضى من إيجاب إلى سلب إلى تأليف بينهما وفقاً لإيقاع ثلاثى يمضى من ثلاث إلى آخر بفضل قوة السلب أو التناقض التى هى حقيقة الواقع كله الذى يجمع بين الصورة والمنهج من ناحية ، وبين المضمون أو المقولات ، وإن كان كل فصل بين قطبى الواقع فصلاً لا يخلو من تعسف حتى وإن كان يستهدف التوضيح والتبيين ، ولكن كيف يتم ذلك وما هو الشكل الذى تتخذه الحركة الجدلية فى ظهورها ، وما هى نقطة البدء فى هذه الحركة ؟

يتميز المنهج الجدلى عن سواه من المناهج فى أنه يتخذ لنفسه نقطة بدء من (المطلق) وليس من أى نقطة أخرى . على أن (المطلق) من وجهة النظر الجدلية ليس بالمعطى الجاهز [1] بل هو شيء قيد التكوين فى كل لحظة من لحظات النزاع والصراع والتناقض والسلب التى يخوضها ابتغاء التعرف على نفسه والاهتداء إليها . فالمطلق بهذا المعنى هو كل العملية الجدلية وليس نقطة بسيطة يمكن عزلها وفصلها عن كل شيء ، لأنها كل شيء ، ولا يمكن عزلها عن الواقع ، لأنها الواقع ذاته . المطلق هو الحياة اللامتناهية للواقع (بالمعنى الجدلى للكلمة) وهو يكافح فى سبيل إنتاج ذاته وإحراز الوعى بها وعياً مطلقاً . وإذا كان قد تم التعبير عن (المطلق) فيما مضى بأن (المطلق ليس جوهراً فحسب بل هو ذات أيضاً) . فإن هذه الحقيقة الفينومينولوجية سارية هنا أيضاً فى المبحث الأنطولوجى للسلب . وإذا كان (الوجود) هو النقطة الأولى فى تحليل المطلق على المستوى الأنطولوجى ، فإن المطلق ليس الوجود وحده ، بل هو كل العملية الجدلية التى تبدأ بالوجود وتنتهى بالفكرة المطلقة أو الفكرة الشاملة . وعليه فبدء المنهج الجدلى من المطلق لا يعنى استنفاد حقيقة الواقع كلها ، بل يعنى أن الحقيقة كلها موجودة (فى ذاتها) فى نقطة البدء هذه ، وأنها لا تصبح من أجل ذاتها إلا فى نهاية العملية الجدلية بأكملها . وهذا التصور للمطلق يكشف عن الطبيعة الدائرية والنسقية للواقع : فكما أن الجوهر لا يكتسب الوجود الحق إلا إذا تسامى بنفسه إلى مستوى (الذات) ، وكما أن الذات لا تحرز وعياً حقيقياً بذاتها إلا إذا اكتسبت (وجود الجوهر وحياته) ، كذلك فإن (الوجود) لا يكتسب كامل حقيقته إلا إذا تحول إلى (ذات) أو (فكرة مطلقة) مثلما أن (الفكرة المطلقة) لا يمكن فهمها بمعزل عن (الوجود) الذى صدرت عنه من ناحية ، ودون اكتسابها للوجود مرة بعد أخرى فى المستويات المختلفة والمتصاعدة بلا انقطاع لتجلى (المطلق) . وبهذا المعنى فقط يتخذ المنهج الجدلى نقطة ابتداء له من المطلق : «فكل بداية يجب أن تكون من المطلق ، فى

---

(١) انظر الفصل الثانى : المطلق ليس جوهراً فحسب بل هو ذات أيضاً .

حين أن كل تقدم هو مجرد بسط للمطلق بقدر ما يكون ما هو (فى ذاته) هو (المفهوم) . وبما أنه ما يزال بعد (فى ذاته) فقط فإنه بالقدر نفسه لا هو بالمطلق ولا بالمفهوم الموضوع ، كما أنه لم يصبح الفكرة بعد ، فهذه هى الواقع ذلك لأن الوجود فى الذات لا يقوم إلا فى لحظة أحادية الجانب ومجردة . ولا يصح النظر إلى التقدم باعتباره ضرباً من الفيضان المحتوم نتيجة للابتداء من المطلق بدءاً مباشراً ، بل المطلق كامن فى كون (الكلى) يحدد نفسه ويكون الكلى من أجل ذاته ، فهو بالقدر نفسه فرد وذات . إنه المطلق فى اكتماله» . [1] ولكن بما أن نقطة البداية هذه ما زالت تعبر عن (وجود فى ذاته ، وجود أحادى الجانب ومجرد) ، فإنه لا يصح النظر إليها على أنها المطلق حقًا ، فالمطلق لا يصبح كذلك إلا إذا أصبح (فرداً وذاتاً) ، فالمطلق وعى بالذات قبل كل شىء . ولا سبيل إلى امتلاك الوعى بالذات ، إذا حدد الكلى نفسه وعينها وأصبح من أجل ذاته ، وتجاوز الكلية المباشرة التى قد يظن بادىء الأمر أنه المطلق بالفعل ، ويلزم عن ذلك أن التقدم الذى ارتبط بهذا التصور المباشر للمطلق هو أيضاً تقدم زائف : ومن ثم فإن التقدم الحقيقى هو ما يكون مرتبطاً ببداية صحيحة ومعقولة . إن التقدم الحقيقى هو المنهج الباطنى الذى يحصل المطلق بمقتضاه وعيه بذاته بتحديده لذاته وتعيينه لها وصيرورته حاصلاً على وعى ذاتى مطلق بذاته وما هذا المنهج الذى يسيطر علي النمو الباطنى للمطلق إلا الجدل ذاته .

وعلى ذلك فالتقدم أو الجدل لا يكون حقيقياً إلا إذا كان مرتبطاً ببداية حقيقية لا تضع المطلق وضعاً مباشراً تستغنى فيه عن كل توسط لكى تحفظ السلب فعاليته وللمنهج وجوده وسريانه ، ولكى تتجنب تصور الواقع على أنه (إيجاب محض) يردد سكون الفكر الصورى بحذف السلب من ذاته فتنتفى نتيجة لذلك قدرة الواقع على سلب ذاته ، ونرفع منه كل إمكانية للتقدم ، فتصبح الحياة مهددة بالجمود وعدم التجدد [2]

---

(١) S. L., Vol. 2, P. 472 .

(٢) التمسك بالهوية الصورية بمعزل عن السلب يجد تطبيقاً له فى حالة الأمم ذات الحضارات السابقة التي تستمسك بما كان من تراثها فتظل فى مستوى (الهوية) ، فى حين أن (التجدد) يستلزم إغناء هذه الهوية بالسلب ، ومن ثم الاغتراب عن الذات لكى يمكن الاهتداء إليها (أو إلى ذات جديدة) فى مستوى أسمى من سابقه . إن الحضارة التى بنتها أمة ما تشكل نسقاً مغلقاً على ذاته . ولا يعنى الاحتفاظ بالهوية وحدها إلا تكرار لهذا النسق ، بينما (التجدد) الحق لا يمكن البرهنة على حدوثه إلا من خلال قدرة أمة ما ، بالأحرى تجاحها ، فى تجاوز آخر حضارة معاصرة بالمضى إلى ما وراءها . وقد يكون الإقرار بمبدأ السلب ، ومن ثم إغناء الهوية التاريخية بسلب معاصر لها ، هو الخطوة الأولى التى تضع الأمة على بداية الطريق المؤدى إلى التجدد والإبداع وليس إلى تكرار القديم ، فالتكرار ممل فى حين أن للجديد فتنة الشعر وشبابه ..

نتيجة لإنكار السلب ورفع التناقض وما ينجم عن ذلك من لزوم البدء بدءاً مباشراً أو غير متوسط ، فتكون البداية غير كلية ولا عينية . إن البداية الصحيحة لابد أن تكون منطلقة من (الشمولية العينية أو من الكلية العينية) : «فالكلية العينية التى هى البداية تنطوى بما هى كذلك على بداية التقدم والتطور . ومن حيث هى عينية ، فإنها تنطوى على التمايز بالقوة internally differentiated وبسبب من مباشرتها الأصلية ، فإن التمايزات الأولى تكون متنوعة ، والمباشر ، بوصفه كلية مترابطة مع الذات ، وبوصفه ذاتاً هو أيضاً وحدة لهذه الحدود المتنوعة . وهذا الانعكاس هو المرحلة الأولى فى التقدم – أى انبثاق الاختلاف والحكم والتعين بعامة» . [1] (فالبداية) عندما تكون كلية عينية تجمع داخل ذاتها بين (العينية والمباشرة) ، أو بين السلب والهوية ، وهذا ما يفسر كونها بداية صحيحة ؛ وكونها نقطة البدء لكل تقدم وتطور . فمباشرتها تفسر تنوع التمايزات الأصلية التى تنطوى عليها ، وعينيتها هى التى تحطم الهوية المباشرة وتظهر إلى العيان أحد الممكنات التى تنطوى عليها بالقوة ، أو هى تنقله من الوجود الضمنى إلى الوجود الصريح ، أو من الوجود فى ذاته إلى الوجود من أجل ذاته . وما كان لهذا التحول أن يكون ممكناً بغير مبدأ السلب الذى يعبر عن نفسه هنا من خلال ظهور (الاختلاف) أو (التباين) داخل هوية الحد ذاته عن طريق الحكم بأنه (ليس فقط هو هو) وإنما أيضاً بالقول (هو غير ذاته) . وبالجمع بين هاتين الصورتين للحكم يتم الوصول إلى البداية الحقيقية ، إلى الكلية العينية التى تعد المباشرة ذاتها أو الهوية أحد عناصرها المقومة ، وكأن لحظة الحكم «التى يعين بواسطتها الكلى الأصلى نفسه خارج نفسه بحيث يكون آخراً لذاته يمكن دعوتها عن حق باللحظة الجدلية» [2] . فالحكم بمعنى ما ، مرادف للسلب لأنه يحكم على الهوية بأنها آخرية . وعندما يستعيد الحد سيطرته على (آخريته) فى مرحلة لاحقة ، أى عن طريق (سلب السلب) ، يكون الثلاث الجدلى قد اكتمل عن طريق جعل (الآخرية) ذاتها جزءاً من الذات فيصبح السلب بذلك هو الحياة الباطنية للهوية ذاتها أو للعملية الجدلية بأكملها . فكيف يتحقق ذلك ؟

تتمتع العملية الجدلية بغنى لا حدود له يكشف عن بعض ذلك التفاعل الخلاق الذى يجرى داخل كل ثلاث جدلى بين (المباشرة والوساطة) من جهة ، وبين (الإيجاب والسلب) من جهة أخرى . فنقطة الانطلاق فى الجدل هى «أن كل حد هو آخر لنفسه .

---

(١) . S. L., Vol. 2, P. 472

(٢) . Ibid., P. 473

وإذا ما نظرنا إلى المسألة بعامة فإننا نستطيع أن نعد هذا التحديد يعنى أن ما كان فى البداية (مباشراً) يكون (متوسطاً) ومرتبطاً بآخر ، أو أن الكلى يكون جزئياً . ومن ثم فإن الحد الثانى الذى ينبثق هكذا يكون حداً سلبياً بالنسبة للحد الأول ، إنه - بضرب من الاستباق - السلب الأول . ومن هذه الناحية فإن المباشر يغرق فى الآخر ولكن الآخر ، من الناحية الماهوية ، ليس هو السلب الأجوف أو العدم الذى ينظر إليه على أنه نتيجة للجدل : إنه آخر للأول ، أى سلب المباشر ، وبذا يتحدد على أنه متوسط ، وعلى أنه ينطوى بكليته على تعين الحد الأول . وعلى ذلك فإن الحد الأول - من الناحية الماهوية - يكون متضمناً ومحفوظاً فى الحد الثانى أو فى الآخر» . [١] وهنا لا يخفى الترابط بين مفاهيم (المباشرة والآخرية والسلب) ، فكل منها يحيل إلى الآخر وكل منها لا ينفك عن الآخر . ولذا كانت جميعها أفكاراً تغنى فكرة السلب) وتعين على تفسيرها فى وقت واحد . ومن شأن هذه الأفكار أن تعين فى الكشف عن البناء الأنطولوجى المتناقض للأفكار الأساسية فى الجدل ، أى المقولات التى يتركب منها وينهض عليها البناء المتناقض للواقع ذاته : فالمباشرة والآخرية والوساطة ، والتى لا سبيل إلى فهم السلب والسلبية بغيرها ، ما هى إلا جهات للوجود تقع داخل الحد نفسه ، أو هى ما يتكون منه الحد أصلاً . ومن هنا يبدأ الحد أن يكون مباشراً ، أى أقرب إلى الكلية التى لم تتكشف بعد عما يقبع داخلها من ممكنات تمثل كامل ثروتها التى ما تزال حبيسة ذاتها مطوية لم تنشر . وحتى يتحقق هذا الانتشار لابد للحد نفسه من أن يستخرج من نفسه (آخره) ، أى ضده (بالمعنى الواسع للكلمة) وهو بهذا غير مضطر إلى الخروج عن ذاته حتى يقف على حقيقتها فيكون الحد بذلك (آخر لنفسه) . وعلاقة الآخرية هذه تكشف عن الوساطة أو التوسط : فإذا كان (الكلى يستخرج آخره من جوفه وهو (الجزئى) ، فإنه لا سبيل إلى فهم الكلى إلا بتوسط الجزئى . وما الوساطة إلا استحالة التوصل إلى حد أو فهمه إلا بالمضى من سواه إليه ، أو بتوسط آخر . فالكلى يفهم بالجزئى ، والجزئى يفهم بالكلى وهكذا . ومن هذا يستبين أن العلاقة بين الحدين الأول والثانى (وإن كانت فى حقيقتها علاقة داخل الحد نفسه) علاقة سلبية يضطلع فيها الحد الثانى بسلب الحد الأول ، وبإنكاره ، وهذا هو السلب الأول داخل كل ثلاث جدلى ، إذ لا يكتمل هذا الثلاث إلا بالسلب الثانى أو بسلب السلب . ومن شأن النظر إلى المسألة من جهة نظر سلبية أن يبين أن الحد المباشر يضمحل أو ينوب فى (الآخر) ، ولكن لما لم يكن (الآخر سلباً أجوفَ أو عدماً) ، بل هو آخر للأول ، أى سلب للمباشرة ،

---

(١) S. L., Vol. 2, PP. 475 - 76 .

كان الحد الثانى حداً متوسطاً أو ينطوى على تعين الحد الأول ، وكان الحد الأول متضمناً أو محفوظاً فى الحد الثانى أو فى الآخر .

إن الحدين – الأول والثانى – يتوسط أحدهما الآخر فتتولد نتيجة لذلك علاقة السلب بينهما ، وتكشف هذه العلاقة السلبية بين الحدين عن «أن الحد الأول متضمن فى الثانى ، وعن أن الحد الثانى هو حقيقة الأول» . [(١)] فالحد الأول لا يزول بسبب ما يقع عليه من سلب ، بل يتم حفظه بوصفه جزءاً مقوماً فى ماهية الحد الذى سلبه ، وبما أن الحد الثانى يتكون من ذاته ومن ضده ، فإنه يمثل حقيقة ذاته وحقيقة ضده ، أى حقيقة الحد الأول أيضاً . إن حقيقة الحد الثانى هى أنه «إحالة أو علاقة وذلك لأنه سلبى It is a reference on relation for it is negative إنه يسلب الإيجاب ويشتمل عليه . وعلى ذلك فهو ليس بآخر لحد غير مكترث به ، وإلا لما كان آخراً ولا إحالة أو علاقة ، إنه الآخر فى ذاته ، آخر الآخر . ومن هنا كان يشتمل على آخره الخاص its own other ، ولذا فهو (تناقض) أو هو الجدل الذى يضع ذاته بذاته The posited of dialectic itself [(٢)] . فالحد الثانى هو حد (سالب) فى مقابل إيجاب الحد الأول ومباشريته . وهذا التناقض بين الحدين هو الذى يربط فيما بينهما ، ولولاه لكانت علاقة الحياد – وهى ليست بعلاقة فعلية – تفرق بينهما ، غير أن الحد الثانى لا يشتمل على (إيجاب الحد الأول ومباشريته) فحسب ، بل هو يشتمل أيضاً على آخره ، أو هو (آخر الآخر) . وكما أن الحد الأول ينطوى على سلبه ضمناً أو (فى ذاته) ، بينما يشتمل الحد الثانى على الحد الأول صراحة أو بالفعل ، فإن الحد الثانى بالمثل (أو الحد السالب) يشتمل على سلبه هو أيضاً أو على سلب السلب أو على آخره بنفس الطريقة التى يشتمل بها الحد الأول على الحد الثانى ، وإن لم يكن هذا التفكيك والتحليل لحدود الثلاثى الجدلى إلا تفكيكاً وتحليلاً يستهدف التبسيط أكثر مما يصف الحقيقة تماماً .

ومن شأن المزيد من المقارنة بين الحدين الأولين فى الثلاث الجدلى أن يجعل هذه المسألة أشد وضوحاً : «فالحد الأول أو المباشر هو (المفهوم فى ذاته) ، ولذا فهو السلب فى ذاته فقط ؛ وعليه فإن اللحظة الجدلية القائمة فيه تتمثل فى أن التمايز الذى ينطوى عليه بصورة ضمنية تمايز موضوع فيه posited in it . ومن ناحية أخرى فإن الحد الثانى هو ذاته الكيان entity المتعين ، التمايز أو العلاقة ، ومن ثم تكمن اللحظة الجدلية فى وضع الوحدة المتضمنة فيه ، وعليه فإذا كان السلبى والمتعين ، العلاقة

---

(١) S. L., Vol. 2, P. 476 .

(٢) Ibid., P. 477 .

أو الحكم ، وكل التعينات التى تندرج تحت اللحظة الثانية هذه ، لا تظهر من تلقاء ذاتها متناقضة وجدلية ، فإن هذا ليس إلا مجرد خطأ للفكر الذى لا يواجه أفكاره الواحدة منها بالأخرى» . [١] فاللحظة الجدلية فى الحد الأول الذى هو المفهوم فى ذاته ، والذى هو أيضاً (السلب فى ذاته) تتمثل فى كون التمايز أو الانقسام والكثرة ، قائماً فيه بالقوة أو ضمناً ، فى حين أن اللحظة الجدلية فى الحد الثانى – وهو كيان متعين بالقياس إلى الحد الأول من خلال تمايزه من شىء آخر أو من خلال ارتباطه بعلاقة مع شىء آخر – تتمثل فى وضع (الوحدة) التى يشتمل عليها فى مقابل (التمايز) الذى هو الحقيقة الجدلية للحد الأول ، غير أن الوحدة – وهى اللحظة الجدلية للحد الثانى أو للسلب الأول – والتى تظهر فى مقابل (التمايز) والتى تعبر عن نفسها من خلال السلب والتعين والعلاقة والحكم وكل التعينات التى تندرج تحت اللحظة الجدلية الثانية (لحظة الوحدة) لحظة متناقضة ، لأن كل ما تعبر من خلاله عن نفسها هو فى حقيقته متناقضات ، وإذا لم يتبين الفكر هذا الأمر ويسلم به ، فإن هذا لا يزيد عن كونه محض خطأ للفكر الذي لا يقيم المواجهة فيما بين أفكاره . إن عدم الاعتراف بما بين هذه الأفكار من تناقض يبطل الجدل أو على الأقل يحيله إلى مجرد جدل سلبى لا ينتهى إلى أية نتيجة سوى الريبية والنسبية باستحالة الانتقال إلى حد ثالث يعيد بناء المتناقضات وتوحيدها من جديد . وقد يكون ذلك راجعاً إلى كون الفكر فى حالة كهذه فكراً ما يزال صورياً لم ينجح بعد فى التحول إلى فكر جدلى ، لأن الفكر الصورى «يتخذ من الهوية قانوناً له ... وينظر إلى الحدود المتناقضة على نحو منعزل فى تجاور جزئى ومؤقت ، فتمثل أمام الوعى بغير أن تكون مترابطة فيما بينها» . [٢] فجوهر الفكر الصورى قائم فى تحليل الأفكار وتفتيتها وعزلها بعضها عن بعض ثم تجميد كل فكرة منها وتسكينها وقطع كل صلة لها مع غيرها باسم الهوية ، فتفقد الأشياء بذلك صدقها ومضمونها ، أعنى حياتها الباطنية التى لا سبيل إلى الكشف عنها إلا بالإقرار بأن (الجدل) هو مبدأ للحياة وقانون للتطور فى وقت واحد . إن إخضاع متناقضات اللحظة الجدلية الثانية – لحظة الوحدة – لمبدأ الهوية الصورية – كالسلب والتعين والعلاقة والحكم وكل التحديدات التى يمكن أن تندرج تحت اللحظة الجدلية الثانية – من شأنه أن يحول بين العملية الجدلية وبين عنصر الإيجاب فيها ، أى (التركيب) أو (سلب السلب) . حقاً إن ما يدفع إلى التركيب أو سلب السلب هو ما بين الحدين من تناقض . غير أن متناقضات

---

(١) . S. L., Vol. 2, P. 477

(٢) . Idem

اللحظة الجدلية الثانية ذاتها تقتضى ذلك أيضاً . إن تأبيد التناقض بين حدين ينطوى على إعلاء من شأن (الفهم) وإنكار لمبدأ (العقل) القادر على توحيد الأضداد والمتناقضات . وما هذا التوحيد إلا الواقع ذاته ، لأن الواقع بناء من المتناقضات ، ولأن الواقع أيضاً ذات لا تكف عن توحيد المتناقضات من خلال نشاطها السالب المتمثل فى (السلب الثانى) أو فى مبدأ (سلب السلب) الذى لا يمكن وصف الواقع بأنه (ذات) ما لم يكن أصبح قادراً على تحقيق هذا المبدأ ، أو الانتقال إلى الحد الثالث فى العملية الجدلية . فالذات وحدها هى القادرة على السيطرة على ما تضعه من متناقضات أولا ، وعلى استدماجها بحيث تصبح جزءاً من الذات ذاتها ثانياً ، وذلك من خلال السلب وسلب السلب ثالثًا .

إن التركيب أو الحد الثالث أو مبدأ (سلب السلب) هو الركن الأساسى فى المنهج الجدلى لأنه يضطلع فى المقام الأول برفع التناقض بين الحدين الأولين فى الثلاث الجدلى أو بين المباشرة والسلب الأول . ولذا فهو «اللحظة الأعمق والأشد موضوعية للحياة والروح ، وبفضلها تكون الذات شخصية وحرة» [١] ، وما ذلك ، إلا لأن الذات العاقلة وحدها هى التى تمتلك القدرة على وضع المتناقضات ورفعها وتحويلها آخر الأمر إلى جزء لا يتجزأ من الذات نفسها . فإذا كان (السلب الأول) وضعاً للآخرية ، فإن (السلب الثانى) رفع لها لا بإنكارها بل باستدماجها داخل هذه الطاقة السلبية اللامتناهية (بالمعنى الحقيقى للامتناهى) التى من حيث هى سلبية مطلقة «هى اللحظة السلبية للتوسط المطلق والوحدة التى هى ذاتية ونفسى» . [٢] فسلب السلب أو السلبية المطلقة هى فى حقيقتها قدرة التناقض على رفع ذاته بذاته . «وهذه السلبية من حيث هى تناقض يرفع ذاته بذاته ، هى بمثابة إعادة بناء للمباشرة الأولى وللكلية البسيطة ، وذلك لأن آخر الآخر وسلب السلب هو الإيجاب على نحو مباشر ، وهو المتطابق بالهوية والكلى ، فالحد الثالث يجمع بين المباشرة والوساطة لأنه وحدتهما . إنه هذه الوحدة بوصفها فعالية وبوصفها لحظة تتوسط ذاتها بذاتها» . [٣] فالعملية الجدلية لا تتحق بالفعل إلا إذا نجحت فى الوصول إلى الحد الثالث أو إلى التركيب الذى هو الدليل على الطابع الإيجابى لمتناقضات الجدل ، والذى يتمثل فى قدرته على الجمع بين المباشرة والوساطة فى حد واحد هو الحد الثالث الذى يتوسط ، بفعاليته الخاصة – ذاته بذاته

---

(١) S. L., Vol. 2, P. 477

(٢) Ibid., P. 478

(٣) S. L., Vol. 2, PP. 478 - 79

نتيجة لكونه وحدة الحدين الأولين أو الوحدة بين المباشرة والسلب . ولو أن العملية الجدلية قد توقفت عند (السلب الأول) لما كانت جدلية أبداً ، وذلك لأنها ستكون مجرد تقابل صورى بين النقائض ينتهى إلى القول بصحة أحدهما وبطلان الآخر (على طريقة (الفهم) فى المنطق الصورى) ، أو إلى القول أن العقل لا يستطيع أن يرجح أحد النقيضين على الآخر ، وأن هذا التناقض عيب فى بنية العقل ذاته يقضى عليه بأن يكون جدله مجرد أوهام ذاتية له لا صلة لها بحقيقة الواقع أو بحقيقة الأشياء فى ذاتها (على طريقة المثالية الترانسندنتالية عند كانط) ، وإلى الابتسار فى فم التناقض وجعله مجرد عيب ذهنى دون الالتفات إلى أن التناقض هو صميم الأشياء ذاتها وإلى أنه القوة الحية فى الوجود ، وإلى أن النفس المحركة للواقع بأسره . إن (التركيب) أو (سلب السلب) يبرهن بوضوح على أن التناقض ليس صفة يوصف بها العقل فقط بل هو صفة للواقع ذاته . ولما كان – الجدل يرى أن الواقع هو محصلة لهوية العقل والواقع ، كان من الزائد عن الحاجة القول أن (التناقض) هو صفة للواقع بل أهم صفاته على الإطلاق ، لأن التناقض ينطوى على الهوية ذاتها ، أو بالأحرى أن التركيب [1] ،

---

(١) يرى أدورنو «أن مساواة (سلب السلب) بالإيجاب هو جوهر التطابق ، وأنه المبدأ الصورى فى أشد صوره نقاء ، ومن ثم فإن ما يفوز فى أعمق أعماق جوهر الجدل إنما هو المبدأ غير الخيالى ... فعندما ينتج سلب السلب عكسه أى الإيجاب ، فهذا يدل على أن السلب لم يكن سالبًا بما فيه الكفاية ... ذلك لأن ما وقع عليه السلب سلبى إلى أن يتم رفعه ، وهذه هى زلة هيجل الأساسية . إذ أن العودة إلى الهوية تنطوى على تجاهل للتناقض الذى لا يمكن حله ، والقول أن سلب السلب إيجاب أمر يأخذ به فقط من يفترض الهوية مقدماً ... ولا شك فى أن نسقه سوف ينهار بأكمله إذا لم نعترف بأن (سلب السلب) إيجاب ولكن الجوهر التجريبى للجدل ليس هو المبدأ بل هو المقاومة التى تبديها الآخرية فى وجه الهوية ، وإلى ذلك ترجع قوة الجدل» . انظر :

وهذه الآراء بجملتها تحاول تغليب (الجدل السلبى) على الجدل الإيجابى ، أى أنها تعود بالجدل خطوة إلى الوراء . ولقد نبه هيجل مراراً إلى أن الجدل السلبى – وهو بقاء المتناقضات فى حالة تقابل مجردة لا تتجاوزها إلى التركيب – هو جدل الفهم الذى يعى الانفصال والتقابل دون الوحدة والتركيب . إن تجاوز (الفهم) إلى (العقل) هو وحده الذى يسمح بتقرير المبدأ القائل (سلب السلب إيجاب) ، لأن جوهر العقل هو القدرة على وعى المتناقضات فى وحدتها أو فى تركيبها . إن أدورنو يسلم ضمنًا بصحة المبدأ (سلب السلب إيجاب) ، وإن كان يصفه بأنه مبدأ صورى . والحقيقة إن هذا الوصف ليس فى محله ، لأن الهوية الجدلية لا تنفك عن التناقض ، بل هى ذاتها (هوية متناقضة) إن صح التعبير ، ومن المحتمل أن تكون طريقة أدورنو فى فهم الجدل ليست جدلية بما فيه الكفاية ، على العكس تماماً مما ذهب إليه من (أن السلب ليس سالبًا بما فيه الكفاية . فهو يرى (أن الجوهر التجريبى للجدل ليس هو المبدأ ، بل هو المقاومة التى تبديها الآخرية فى وجه الهوية الذى ترجع إليه قوة الجدل) . ولكن الجدل ليس بفلسفة تجريبية أو وضعية ، بل هو النفى أو السلب لكل تجريبية ولكل وضعية تخلع على المعطى وجوداً مستقلاً عن (الكل أو المبدأ) . إن قوة الجدل الحقة لا تكمن فى تجريبيته ، بل فى مبدئه الجوهرى ، أى فى السلب الذى هو جوهر النسق بأكمله .

وهو جوهر العملية الجدلية ، لا تدل الهوية فيه على أكثر من أن التقدم قد حدث باستعادتها جنباً إلى جنب مع التناقض .، ولكن القوة الهدامة والمحركة تظل تخلع على التناقض دوراً أهم من دور الهوية ، وإن كان التركيب يظل هو المعبر الحقيقى على قدرة العملية الجدلية على تحقيق التقدم وعلى تجاوز شتى العقبات من خلال قدرتها الفذة على توحيد المتناقضات . ولما كان الجدل يستهدف «إيجاد هوية بين الذات والموضوع ، وكانت وسيلته الأساسية إلى ذلك هى التركيب ، وكان السلب ، من خلال ذلك ، قادراً على الاحتفاظ بكل حركة سابقة للمفهوم أو الفكرة ، كان التركيب الجدلى يمثل نظرة فى عدم كفاية حركة المفاهيم ، ومن هنا فإن الجدل يلح فى الدعوة إلى ملاحظة كل مفهوم وكيف أنه حين يأخذ فى الحركة يصبح غير متطابق مع نفسه لفقدانه هويته أو جزءاً منها على الأقل فيصبح غير متطابق مع نفسه ، وإن كانت حالة عدم التطابق هذه مع ذلك أو هذه الحركة الباطنية له ليست أكثر ولا أقل من حركة الذات نفسها أو تعبير عن المفهوم وهو يكشف عن ذاته من خلال صيرورته . ومن هنا لم يكن الجدل مجرد عملية تقدم بل هو أيضاً عملية رجوع أو ارتداد ، وهو ما يجعل من وصفه بأنه دائرة وصفاً صحيحاً ، وهو ما يجعل من التركيب ذا أولوية خاصة على سائر المفاهيم الأخرى فى المنهج الجدلى» . [1] هذه هى الصورة الأساسية للعملية الجدلية : أطروحة ونقيض يظلان فى مستوى الجدل السلبى الذى ينتجه الفهم بطريقته الصورية فى التفكير ثم تركيب يعبر عن الصورة الحقيقية للعقل المتمثلة فى قدرته على توحيد المتناقضات وهو ما يعبر عن الجدل فى صورته الإيجابية المنتجة التى تتمثل فى سلب السلب الذى يحتوى ضمناً فى قلب هذه الهوية المؤقتة على بذور التناقض التى تحيل (المركب) نفسه إلى أطروحة من جديد يسرى عليها ما يسرى على كل أطروحة ونقيض قد تم الوصول إلى المركب من قبل نتيجة للتفاعل بينهما أو بين المباشرة (والسلب الأول) . فالتركيب أو المركب الجدلى هو الذى يكشف بحق عن الطابع الإيجابى للجدل ، أى عن قدرته على الحفظ والوضع من جهة ، وعلى الحذف والرفع من جهة أخرى ، فى حين أن الجدل السلبى – جدل الفهم – يقف عاجزاً أمام نقائض الفهم الصورية لا يقوى على تخطيها .

ومن الممكن رسم صورة عامة للعملية الجدلية بالقول : «كانت البداية هى الكلى أو المباشر ، وأما فى الحد الثالث ، أى فى النتيجة ، فيتم الوصول إلى الفردى العينى

(١) Theodor W. Adomo, *Negative Dialectics*, Translated by E. B. Ashton (New York : The Seabury Press, 1973), PP. 157 - 58 .

أو الذات ، وما كانته البداية فى ذاتها تكونه النتيجة من أجل ذاتها . واللحظتان الأوليان من الثلاث هما اللحظتان المجردتان والزائفتان ، وهما جدليتان لهذا السبب ، ولا تحيلان نفسيهما إلى ذاتية إلا بفصل ما تنطويان عليه من سلبية . وإذا كان الثلاث الجدلى يكون مفهوماً واحداً مترابط اللحظات وهى (الكلية والجزئية والفردية) ، فإن المفهوم يكون أول الأمر هو الكلى الذى هو فى ذاته ، ثم السلبى الذى هو من أجل ذاته ، وأخيراً يكون فى الحد الثالث النتيجة التى يتوسط فيها ذاته بذاته بفضل سلبيته فيصبح موضوعاً من أجل ذاته بوصفه الكلى وبوصفه هوية لحظاته . والنتيجة التى يتم الوصول إليها فى الحد الثالث تستعيد صوره المباشرة ، ومن ثم فإنها كيان من نفس النوع الذى حددت البداية نفسها على أنها تكونه . وهذه النتيجة تصلح لأن تكون قاعدة يتخذ منها نقطة ابتداء جديدة أو يمكن النظر إليها على أنها (مباشرة) جديدة فى ثلاث جديد ، وبما أن البداية هى ذاتها متعينة من حيث هى فى مقابل عينية النتيجة ، فإنه لابد من النظر إلى النتيجة لا على أنها مباشرة بل على أنها متوسطة ومشتقة بالمثل» (١) .

إن ما يجب إبرازه فى الثلاث الجدلى هو أننا لا نفكر فى ثلاثة مفاهيم مستقلة بل فى مفهوم واحد يتصف بأنه (كلى عينى) . إن نقد (الفهم) لا يعنى أن العملية الجدلية ممكنة بغير نشاطه : «فإذا كانت الفعالية التى تحدد التضاد تدعى (فهماً) ، والفعالية التى تنتج التركيب تسمى (عقلاً) ، فمن البديهى أن يكون الفهم جوهرياً بالنسبة للعقل ولحظة أساسية فيه» (٢) ، شريطة ألا تعنى أهمية الفهم بالنسبة للعقل «العودة إلى التفكير فى الأضداد خارج التركيب ، فلابد من مهاجمة هذا الخطأ ليستبين بوضوح أنه يتعذر خارج التركيب – التفكير فى الأضداد أو تصورها» (٣) . فالتركيب هو حقيقة العملية الجدلية كلها ، واللحظات ليس لها أى معنى مستقلة عنه ، وهى لا تكتسب معناها إلا داخله لأنه حصيلة حية لما يجرى من تفاعل خلاق بين لحظات الثلاث الجدلى جميعاً . فحقيقة السلب ليست قائمة فى السلب أو فى (السلب الأول) وحده ، بل أيضاً فى (السلب الثانى) أو فى (سلب السلب) أو فى (التركيب) . فالإيجاب نفسه جزء لا يتجزأ من مضمون السلب ذاته . وبكلمة واحدة يتألف المنهج الجدلى فى حقيقته من خطوتين أساسيتين لا انفصال لإحداهما عن الأخرى وهما (النفى والتركيب) .

---

(١) S. L., Vol. 2, PP. 479 - 81

(٢) Croce, *Op. Cit.*, P. 22

(٣) Ibid., P. 24

إن حقيقة الجدل هي حقيقة الفكر ، وحقيقة الفكر هي حقيقة السلب : «فالتفكير هو دائماً سلب لما هو قائم أمامنا على نحو مباشر» . [(١)] فقدرة الفكر على إنكار المعطى هو أول مظهر جدلى له . ولكن الفكر أيضاً قادر على إنكار هذا الإنكار الذى ينتهى منه إلى الوضع الذى تكتمل به العملية الجدلية . وهذه القدرة على (السلب) لا تنفصل عن (التوسط) الذى هو مرحلة للفكر لابد من أن يمر بها حتى يكون جدلياً بالمعنى الحقيقى للكلمة : «ومعنى التوسط هو أن تتخذ من شيء ما بداية وأن نمضى منه قدماً إلى شيء ثان ، بحيث يكون وجود هذا الشيء الثانى معتمداً على وصولنا إليه عن طريق شيء غيره» . [(٢)] فالانتقال من (القضية أو الأطروحة) في الثلاث الجدلى ، وهي مباشرة بالطبع ، إلى التركيب لا يتحقق إلا من خلال مرحلة (السلب أو الوساطة) ، وذلك لأن التوسط «يشتمل معاً على المقدم والتالى» . [(٣)] ولعل هذا يفسر الأهمية القصوى لهذه المرحلة فى الجدل والتي جعلت الفكر الجدلى يصف مرحلة السلب الأول أو الوساطة) بأنها (الجدل) وذلك لأن كلمة الجدل «تطلق على الحد السلبى أو السالب حين تتحطم الفروق التى يؤكدها الفهم ، وإن كانت كلمة الجدل تطلق أيضاً على العملية الجدلية بأكملها» . [(٤)] ومع ذلك فإن الجدل بهذا المعنى الدقيق ليس هو الكلمة الأخيرة فى التفلسف بل هو لحظة وجانب فيه ليس إلا : «فعندما يتم قهر متناقضات (الفهم) يتم الوصول إلى (العقل) أو إلى (التفكير النظرى) الذى يوحد بين المتناقضات . وإذا ما بين (الجدل) أن المفاهيم المتعارضة تتحطم أو يتحول الواحد منها إلى الآخر ، فإن وظيفة العقل تتمثل فى إكمال هذه المفاهيم وتحويلها إلى وحدات جديدة بحيث ينكشف أن الواحد منها يقتضى الآخر ، وأنها شروط ضرورية لبعضها . وهنا ينجح (الفكر النظرى أو التأملى) فى احتواء تلك التجريدات التى اصطنعها الفهم : ومن شأن ذلك أن يجعلها طليقة ومن ثم أن تميز نفسها بقدر ما يتم حذف العنصر المعقول والجدلى . ولكنه أيضاً سوف ينطوى على العنصر الجدلى جنباً إلى جنب مع تناقضاته . وهذان الأمران سوف يستمران ويحفظان فى نتائج العقل» [(٥)] . ومعنى ذلك أن الثلاثى الجدلى تتطابق فيه اللحظة الأولى ، أو لحظة المباشرة ، مع الفهم ، فى حين أن اللحظة الثانية – اللحظة السلبية أو اللحظة الجدلية – تتطابق فيه مع (العقل السلبى) ، بينما تتطابق

---

(١) L. L., Sec. 12, P. 20

(٢) Idem

(٣) Ibid., Sec. 69, P. 132

(٤) إمام عبد الفتاح إمام ، المنهج الجدلى عند هيجل ، مرجع سبق ذكره ، ص ١٢٨ .

(٥) Findlay, *Op. Cit.*, PP. 66 - 67

لحظة الثالثة - لحظته التركيب - مع (العقل الإيجابى) أو مع (العقل النظرى) الذى يكشف عن سلب السلب أو عن الطابع الإيجابى للجدل من ناحية ، ولكنه فى الوقت نفسه لا يحذف لحظة السلب بل يستدمجها داخل التركيب نفسه بسبب ما يمتاز به من مقدرة على (التوحيد بين المتناقضات) من ناحية أخرى : «وهذه الجوانب الثلاثة لا تشكل أقساماً ثلاثة للمنطق ، وإنما هو مراحل أو لحظات فى كل كيان منطقى ، أى فى كل مفهوم وكل حقيقة مهما كانت ... أن الفكر ، من حيث هو فهم ، يسعى إلى تثبيت الخصائص وتمييزها الواحدة منها عن الأخرى : وكل تجريد محدود بهذا إذ يعالج باعتباره ذا قوام وعلى أن له وجوداً يخصه» [1] . وهذه الطريقة فى التفكير - طريقة الفهم التجزيئية والانعزالية والتحليلية - صدى للمباشرة التى تميز أسلوب (الفهم) فى النظر إلى الأشياء وفى تفهمه لها ، فهى عنده عوالم مستقلة ومتناقضة لا سبيل إلى المصالحة بينها أو إلى توحيدها بتخطى ما بينها من فصل لا يعكس ماهيتها عكساً حقيقياً أو يعبر عنها بقدر ما يعكس طريقة فى التفكير تفرض نفسها على الأشياء ، دون أن تشغل نفسها بالطبيعة الحقيقية للأشياء أنفسها . وعلى الرغم من كل ذلك فإن (مباشرة الفهم) هذه هى الخطوة الأولى بالضرورة فى كل تفكير جدلى .

ولكن الأمر يختلف عن ذلك تماماً فى المرحلة الثانية ، مرحلة (العقل السلبى) أو (المرحلة الجدلية) على وجه الدقة : فالمقصود بالجدل هو النزعة المحركة نحو الخارج indwelling tendency outwords والتى يتم بفضلها التعرف على حقيقة أحادية جانب محمولات الفهم ومحدوديتها ، وتتضح هذه الحركة على أنها سلب لهذه المحمولات . ذلك لأن أى شىء يكون متناهياً يلغى نفسه suppress itself ، ويضع نفسه جانباً . وهكذا يكون المبدأ الجدلى هو روح التقدم العلمى وحياته ، والدينامية التى تخلع بمفردها ترابطاً باطنياً وضرورة على جسد العلم ، وبكلمة واحدة ينظر إلى (المبدأ الجدلى) على أنه الواقع والحقيقى من حيث هو فى مقابل التطبيق الخارجى فوق المتناهى as opposed to the external exaltation above the finite [2] . فوظيفة (المرحلة الجدلية) أو وظيفة (العقل السلبى) تتمثل قبل كل شىء فى كسر حدة الثنائية بالمضى من الشىء إلى ضده ، وذلك بفضل قدرة (الجدل) على أن يهدم أوهام (الفهم) بأنه قادر على بلوغ (اللامتناهى) مباشرة ودونما وساطة . ولما كانت الحقيقة مؤلفة من ذاتها وضدها ، كان (الجدل) شرط التقدم العلمى (أى الفلسفى) لأنه قادر

(١) L. L., Sec. 79, P. 143

(٢) L. L., Sec. 81, P. 147

على استخلاص الضد الحقيقى للأطروحة أو القضية التى يكون الثلاث قد ابتدأ منها ، وهذا النقيض هو شرط للتركيب وعلة له فى آن معًا . ولذا فإن حقيقة ما يحدث فى (المرحلة الجدلية) هو «أن هذه التمييزات characterisation المتناهية أو الصيغ تنسخ أنفسها وتتحول إلى أضدادها [1]» . إذ أن جميع الصيغ والتمييزات التى يقدمها الفهم هى فى حقيقتها تمييزات وصيغ متناهية حتى وإن زعم (الفهم) عكس ذلك . (واللامتناهى) الذى يتكشف عنه الفهم لا متناه زائف لأنه خلو من التعين والسلب ، إنه لا متناه رياضى يتم الوصول إليه بمجرد الإضافة الكمية ، فى حين أن (اللامتناهى الحقيقى) هو المتناهى وقد أثرى نفسه بالسلب ، أى أن اللامتناهى هو الحركة الباطنية التى يستطيع المتناهى بواسطتها (رفع) نفسه أو (العلو) عليها أو سلب ذاته ، وهذه هى فعالية الجدل التى تشهد على أنه «حيثما كان هناك حركة ، وحيثما كان هناك حياة ، وحيثما كان هناك أى شىء مؤثر فى العالم الفعلى ، فإن الجدل يكون هناك فعالاً» . [2] وحركة المتناهى فى إبطاله لذاته أو فى تحوله إلى ضده هى خير ما يعبر عن الحركة الجدلية ويؤكدها «إن تحديدات limitations (المتناهى) لا تأتى من خارج فحسب ، بل إن طبيعته الخاصة هى علة إبطاله لذاته ، وإنه بفعله الخاص يتحول إلى نظيره conterpart . ونحن نقول على سبيل المثال (إن الإنسان فان) ، ويبدو أننا نعتقد أن أساس موته قائم فى الظروف الخارجية فقط ، ولو كانت هذه الطريقة فى التفكير صحيحة لكان للإنسان صفتان خاصتان : الحياة والموت . ولكن النظرة الصحيحة إلى المسألة هى أن الحياة بوصفها حياة تنطوى على جرثومة الموت . وأن الكائن المتناهى المناقض لذاته مناقضة جذرية ينطوى على ما يجعله يحطم ذاته بذاته - its own self suppression [3] . فالحركة الجدلية هى صميم حياة المتناهى ، ولذا فإنه عندما يواجه الفناء ، فإنه هو ذاته الذى يفنى ذاته بذاته ، دون أن يكون بوسع أية قوة خارجية أن تفرض عليه هذا المصير من خارج ذاته . فالفناء جزء من ماهية الحياة ذاتها وليس محمولاً يضاف إلى الشىء من خارجه . وهكذا فإن الموت – داخل العملية الجدلية – هو ذروة الحياة وكمال لها من الناحية الأنطولوجية مثلما أنه شرط لا غنى عنه لصدق التحليل الجدلى من الناحية الأبستمولوجية ، وكما أن فناء (المتناهى) ما هو إلا بلوغه لتمام حياته ما دام الموت نفسه ليس إلا حياة بمعنى ما ، كذلك فإن (المرحلة السلبية أو الجدلية) لا تأتى من خارج (المباشرة) لتضاف إليها اعتباطا ، بل أن

---

(١) Idem

(٢) L. L., Sec. 81, P. 148

(٣) Idem

(السلب أو الجدل) هو النفس الحية التى تنطوى عليها (القضية) أو (المباشرة) فى الثلاث الجدلى بصورة ضمنية . إن (الجدل أو السلبية) هى المحرك الحقيقى للعملية الجدلية ، ولكنها ليست الكلمة الأخيرة فيها مع ذلك . فالمرحلة الجدلية أو السلبية تكسر المباشرة وتحول قضية الفهم إلى ضدها عن طريق النشاط السلبى للعقل ؛ وهذا النوع من النشاط (هدام أو سالب) فى حقيقته ، ولكنه قد لا يدل على أى مضمون إيجابى للعملية ، مع أن العملية ما تزال تنطوى على مضمون لم يستخلص بعد . وهذا المضمون الإيجابى الذى لم يتم جعله صريحاً حتى الآن هو من شأن (العقل الإيجابى أو التركيب أو سلب السلب) .

إن المرحلة الثالثة فى الجدل – مرحلة العقل الإيجابى – هى التى تضطلع باستخلاص هذا المضمون الإيجابى وبإبرازه إلى العلن عن طريق التأكيد بأن الحقيقة ليست فقط (سلباً أو رفعاً) وإنما هى أيضاً (إيجاب ووضع) ، أو هى القدرة على التفكير فى المتناقضات والتوحيد بينها ، وهذا هو أدق معنى للتفكير (النظرى) . وقد يكون (الجدل) هو أول فلسفة صاغت بوضوح هذا المبدأ وطبقته بأقصى قدر ممكن من الدقة من خلال الإقرار بضرورة التركيب الذى يوحد بين (السلب والإيجاب) أو بين (الرفع والوضع) فى سلسلة من التركيبات المتتابعة لا يخسر الجدل نتيجة لانتقاله من تركيب إلى آخر أى شىء مما استطاع تحقيقه فى التركيبات السابقة حتى يبلغ تركيباً إلى آخر أى شىء مما استطاع تحقيقه فى التركيبات السابقة حتى يبلغ تركيباً يحتوى على كل الحركة التى أدت إليه ، وهو (الفكرة) التى تنطوى على كل المنطق أو الأنطولوجيا صراحة ، فى حين أن النقطة الأولى لهذه التركيبات جميعاً هى (الوجود) الذى يشتمل على كامل المنطق أو الأنطولوجيا ضمناً أو بالقوة . وليس ثمة سبيل آخر للكشف عن هذه الحركة بأكملها بمعزل عن حيوية (الفكر النظرى) وفعاليته الخلاقة فى التوحيد بين الأضداد أو المتناقضات : «فالمرحلة النظرية speculative أو مرحلة العقل الإيجابى تدرك وحدة الحدود (القضايا) فى تضادها ، فضلاً عن الإيجاب affirmative المتضمن فى انحلالها disintegration وفى انتقالها transition»[(١)] . فمرحلة (العقل الإيجابى) أو (المرحلة النظرية) تستطيع النفاذ إلى (الوحدة) القائمة من وراء تقابل الحدود وتناقضها . وهى بذلك تحفظ اللحظة الجدلية من الضياع وتضيف إليها جديداً هو الوحدة التى تجمع بين الأضداد . وإذا كانت (اللحظة الجدلية) أو (مرحلة العقل السلبى) تركز انتباهها على مظاهر التفكك والتحول ، فإن (المرحلة النظرية) تنفرد

(١) L. L., Sec. 82, P. 152 .

بقدرتها على استخلاص الدلالة الإيجابية لهذا التفكك وذاك الانحلال ، كما تقوم بحفظ المضمون الإيجابى لهذه التحولات داخل (التركيب الجدلى) . ولذا «نتيجة الجدل نتيجة إيجابية ، وذلك لأن لها مضموناً محدداً ، أو لأن نتيجة الجدل ليس بعدم مجرد أجوف ، بل هى سلب لقضايا خالصة معينة متضمنة فى النتيجة وذلك لعين السبب الذى يجعل منها نتيجة وليس عدماً مباشراً» [1] . فالنتيجة فى (المركب الجدلى) لابد أن تكون إيجابية لارتباطها بمضمون محدد . إذ هى لا تنفى (الكل) بل (جانباً) منه ، فيكون السلب فى المركب (سلباً متعيناً) ، ولذا فإن النتيجة لا تكون فيه سلباً أو عدماً أجوفاً وإلا لما كانت نتيجة أصلاً . وما ينتج عن ذلك هو «أن النتيجة المعقولة ، وإن كانت مجردة وفكرية فقط ، فإنها تظل مع ذلك عينية ، ولكنها لا تكون وحدة صورية بسيطة ، بل وحدة قضايا متمايزة . وعلى ذلك فإن التجريدات العارية والأفكار الصورية ليست من عمل الفلسفة التى عليها أن تقصر كل اهتمامها على التعامل مع الأفكار العينية فقط» . [2] فالتفكير الفلسفى بعامة ، والتفكير الجدلى بخاصة ، لابد له من أن يكون فكراً عينياً دائماً . وعينية الفكر من تجريده تتبدى فى النتائج التى يتوصل إليها عبر تطوره وانتقاله من مرحلة إلى التى تليها . والعينية تشير إلى أمرين : أولهما ألا تكون النتيجة التى يصل إليها الفكر صورية لا تتعدى مبدأ الهوية (أ هى أ) ، وثانيها أن تكون النتيجة الواحدة تؤلف أو تركب بين قضايا متمايزة أو حدود متناقضة بحيث يتأتى للحد الواحد أن يجمع داخل نفسه بين (ذاتيته وغيريته) فيكون بذلك منطوياً على عوامل سلبه بسبب ما يشتمل عليه من عوامل الهدم والتوتر والتضاد ، وهى العوامل الضرورية (والتى قد لا تكون كافية على أية حال) لإحداث النقلة أو الصيرورة أو للمضى خطوة جديدة على طريق التقدم . وحتى يكون التقدم حقيقياً ويمكن قياسه لابد له أن يكون ذا مضمون . فالمضمون (المحدد) هو الذى يميز المرحلة اللاحقة عن المرحلة السابقة . ولما كانت مراحل التطور مرتبطة ببعضها أوثق ارتباط ، كان مضمون كل مرحلة مرتبطاً بمضمون سائر المراحل السابقة واللاحقة ، وكان التبدل فى المضمون المصاحب للتطور أو للنقلة تبدلاً جزئياً وليس كلياً . وبعبارة أدق ، لما كانت كل مرحلة تسبق سابقتها ، فإن هذا السلب لا يكون (سلباً شاملاً أو كلياً) بل هو (سلب للمضمون الجزئى) ، أى سلباً (محدداً أو متعيناً) يكشف فى الوقت نفسه عن (الطابع الإيجابى) للعملية الجدلية ، وهو ما يجد أوضح تعبير عنه فى عملية (الرفع والوضع aufhebung) .

---

(١) L. L, Sec. 81, P. 152

(٢) Idem

ولا يصح أن يفهم من ذلك أبداً أن التطور (متدرج وكمى) إلى ما لا نهاية ، بل هو كذلك فقط مادام التطور يجرى داخل (كيف) بعينه من ناحية ، ومادام التبدل الكمى لم يتجاوز حداً معيناً ، لأنه عندما يتجاوز هذا (الحد) (أو هذا الخط العقدى المعين) يكون (الكيف) نفسه هو الذى تم تجاوزه إلى (كيف جديد) يأخذ بالتبدل الكمى من جديد إلى أن يتم تجاوزه إلى كيف جديد وهكذا . فالتطور فى حقيقته يتحقق من خلال قفزات من (كيف إلى كيف) تكسر التدرج الكمى فى كل مرة وتستحدث حالة جديدة تماماً [١] . ومع ذلك فإن (القفزات الكيفية المفاجئة) لا تبطل المراحل السابقة عليها إبطالاً تاماً ، بل هى بالأحرى تحتفظ بما فيها من جوانب إيجابية بعد أن تعيد بناءها وصياغتها داخل (الكيف الجديد) ، وبعد أن تكون قد خلعت عليها معنى جديداً وخصتها كذلك بوظيفة جديدة ، فالتبدل فى الصورة يستتبع تبدلاً فى المضمون ، والعكس بالعكس .[٢]

٢ - الرفع والوضع aufhebung :

قد يكون من بين أهم المبادىء التى تعين على الكشف عن (الأسس الأنطولوجية للسلب) قول الفلسفة الجدلية «كل فلسفة من الناحية الجوهرية هى فلسفة مثالية ، أو على الأقل تنطوى على المثالية كمبدأ لها ، وينحصر التفاوت فى القدرة على تحقيق ذلك بالفعل» . [٣] فالفلسفة تنكر أن يكون للمتناهى وجود حقيقى أو واقعى ، لأنه لا يتمتع إلا بوجود مثالى أى مرفوع ، ومن ثم فإن المثالية بالمعنى الدقيق للكلمة تتلخص فى القول : «إن المتناهى ذو طبيعة مثالية هى القضية التى يتولد عنها الاتجاه المثالى فى الفلسفة The proposiltion that the finite is of ideal nature constitutes idealism [٤] فحقيقة (المثالية) قائمة فى رفضها الاعتراف بأن (المتناهى) يشكل (موجوداً حقيقياً وشيئاً جوهرياً ومطلقاً) ، لا بل إن الفلسفة التى سوف تنسب للوجود المتعين والمتناهى (وجوداً مطلقاً وجوهرياً وحقيقياً) لا تستحق اسم الفلسفة ، على الأقل من وجهة النظر الجدلية . وهذا يعنى أن (الكل أو الكلية) هو المبدأ الذى يفسر به

---

(١) قد تكون هذه الحالة ديناً جديداً أو نظام حكم ينفرد بأساليب سياسية وإدارية واقتصادية غير مسبوقة ، أو عصراً تاريخياً جديداً تهيمن عليه قيم جديدة وتسيطر فيه على كل مناشط الحياة الروحية والمادية .

(٢) لا تتضح فكرة سلب السلب أو السلب المتعين إلا إذا شرحنا عملية الوضع والرفع aufhebung ، كما أن التركيب الجدلى لا يصل إلى تمام وضوحه أيضاً إلا بعد الشرح الوافى لهذه العملية ، وعليه فإن عملية (الرفع والوضع) عملية منهجية لا يكتمل شرح المنهج إلا بشرحها .

(٣) S. L., Vol. 1, P. 168

(٤) Idem

ماعداه ، وأن الجزئيات لا قيام لها بذاتها فى عزلة عن هذا الكلى : «فمبادىء الفلسفات القديمة والجديدة ، كالماء ، والمادة ، والذرات ، هى أفكار ، وكليات ، وذات طبيعة مثالية ، وليست الأشياء كما نجدها على نحو مباشر ، أى فى عزلتها الحسية ، فهذه المبادىء لم تكن الماء الذى توهم (طاليس) أنه كان مبدأ الأشياء جميعًا ، فالاعتقاد بأنها الماء التجريبى يعنى أنها موجودة فى ذاتها in itself ، أو أنها الماهية لكل الأشياء الأخرى ؛ وهذه الأخيرة ليست مستقلة ولا تستند إلى ذواتها فى قيامها ، بل هى موضوعة فى شىء عداها ، أى الماء ، أى أنها من طبيعة مثالية» . [1] (فالمثالية) مصطلح يطلق على معنيين : فهو يدل أولاً على (المتناهى) الذى لا قيام له بذاته لأنه غير مستغن عن (الكلى) فى وجوده وبالتالى فوجوده وجود اللحظة المرفوعة داخل الكلى ؛ ويطلق ثانيًا على (الكلى) ، بل على سائر الكليات التى وجودها وجود عقلى أو روحى أو التى توجد وجود المقولات المنطقية لا وجود الكليات الحسية ، وجود (الكيف والكم والقدر) وما إلى ذلك من مقولات لا وجود الكليات الحسية كالمنزل والرجل والشجرة مثلاً . وعليه «فبالإضافة إلى ضرورة كونه (المبدأ) أو (الكلى) من طبيعة مثالية ، فإن المفهوم Notion والفكرة والروح تظل تستحق هذا الاسم ، بينما الأشياء الفردية الخاصة بالإدراك الحسى – على الرغم من كونها ذات طبيعة مثالية من حيث المبدأ – فإنها توجد فى المفهوم exist in the notion ، وتمكث فى الروح بعد ذلك بوصفها مرفوعة» . [2] فالكلى والجزئى كلاهما من طبيعة مثالية ، والفارق بينهما هو أن (الكلى أو المبدأ) – أى العقل أو الفكر – ذو طبيعة مثالية تتجسد من خلال المفهوم والفكرة والروح تجسداً مستقلاً وقائمًا بذاته ، فى حين أن الأشياء الجزئية الخاصة بالإدراك الحسى لا توجد إلا بوصفها (مرفوعة) ، أى محتفظًا بها على هيئة عوامل داخل الكليات الحقيقية كالمفهوم والفكرة والروح والواقع» إن الروح هو المثالى الحقيقى ، فمضمونه حتى عندما يشعر ويتخيل ، وعندما يفكر ويتصور لا يدعى وجوداً متعينًا واقعيًا ، ففى بساطة الأنا يكون مصير مثل هذا الوجود الخارجى هو (الرفع) فحسب ، فهو لى ، أو هو قائم فى داخلى من وجهة نظر مثالية» . [3] (فالوجود المثالى) الحق لا يخلع فى النهاية إلا على الموجود الذى يستطيع الهيمنة على تعيناته وتحديداته بحيث لا يكف عن استدماجها فى ذاته عن طريق رفعها باستمرار وإحالتها إلى مجرد لحظة فى صميم الفعالية الروحية

---

(١) Idem

(٢) S. L., Vol. 1, P. 168

(٣) Ibid., P. 169

(للأنا) . وإذا كان الجدل يبتدىء من أشمل الكليات وأكثرها عينية وهو الروح ، فإن فعالية الروح ونشاطه لا تكشف عن نفسها إلا من خلال فعالية الأنا ونشاطه ، فهو الفعالية الروحية الوحيدة التى يمكن أن توصف بأنها (فعالية لا متناهية) بالمعنى الحقيقى (للامتناهى) . وهذا يعنى أنه لا وجود فى نهاية المطاف» إلا لكل عينى واحد لا سبيل إلى انفصال اللحظات عنه» . [١] وهذا الكلى هو الروح الذى يكافح فى سبيل امتلاك وعى ذاتى بذاته . وقد اكتشف الروح هنا أن (المنهج الجدلى) هو المنهج الذى يضمن له امتلاك الوعى بالذات . وأول شروط هذا الوعى تيقن (الروح) من أنه (ذات) . ويقينه بذلك لا يتأتى إلا من خلال المرحلة الأخيرة فى المنهج الجدلى : مرحلة التركيب أو سلب السلب . إذ أن القدرة على التركيب هى النشاط المميز للأنا ، ولكون الكائن قادراً على وضع آخريته ثم سلبها وإحالتها إلى لحظة داخل (المركب) . وهذا هو المغزى الحقيقى للقول (إن كل فلسفة إنما هى فلسفة مثالية) . إذ لا تفلسف بغير (الأنا) حتى لو شاء الأنا إنكار نفسه ، فلابد لهذا الإنكار ذاته من أن يكون مشروطًا بوجوده ووعيه أولاً . [٢] والحقيقة أن هذا الوعى بالذات الذى هو فى آن معًا شرط (للوضع والرفع) هو (المثالية) فى صميمها من حيث أن هذا النشاط لا يتحقق بغير الفعالية اللامتناهية (للذات) والتى هى فى حقيقتها فعالية (للذهن أو الروح) الذى يمتلك الهيمنة على ذاته فى آخره ، أى من خلال سلب السلب . ولذا «فمن الممكن دعوة المثالية Ideality بأنها كيف اللاتناهى : وبما أنها فى جوهرها عبارة عن عملية صيرورة ، فإنها بمثابة انتقال

---

(١) Idem

(٢) يدل هذا بعمق على تغلغل (الكوجيتو الديكارتى) فى الفلسفة الأوربية الحديثة والمعاصرة ، وربما على كون المشروع الديكارتى (سيطرة الذات على ذاتها وعلى عالمها أو موضوعها) هو جوهر المشروع الذى حاول الوعى الأوربى أن يأخذه على عاتقه . ولكن (تأزم) هذا الوعى واهتز هذا المشروع عندما لم تعد تحليلات (الذاتية) تحليلات ملائمة وصحيحة ، أو عندما لم تعد هذه التحليلات منصبة على (الذات الحية) وعلى (الخبرة المعاشة) ، وإنما على الجوانب الصورية والمادية أو الفيزيقية فى نشاط هذه الذات . ولعل هذا ما يفسر بدقة ظهور الفلسفة الفينومينولوجية فى أوائل هذا القرن كمحاولة لبعث الحياة فى مشروع الوعى الأوروبى من ناحية ، ولتحليل الأزمة الروحية العميقة التى أصابت هذا الوعى ، للانتهاء من ذلك كله إلى أن تجديد البحث فى (الذاتية) انطلاقًا من الخبرة المعاشة فى إطار التحليل الفينومينولوجى للذاتية هو نقطة البدء فى تجديد الوعى الأوروبى والخروج به من أزمته يومئذ . أنظر : E. Hussenl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology, An introduction to Phenomenological Philosophy*. Trans., with an introduction by David Carr (Evanston : North westem University Press, 1970) .

وانظر أيضًا : حسن حنفى ، «الظاهريات وأزمة العلوم الأوروبية» . **مجلة الفكر المعاصر** ، العدد ٥٩ ، يناير ١٩٧٠

شأن الصيرورة فى الوجود المتعين التى يتحتم الإشارة إليه . وفيما يتصل الآن برفع المتناهى (المتناهى بما هو كذلك) وكذلك اللاتناهى الذى هو فى تضاد معه فحسب والذى هو سلبى فقط ، فإن هذا العود إلى الذات هو علاقة بالذات Self - relaion أو وجود – وبما أن هذا الوجود ينطوى على السلب ، فإنه وجود متعين وبما أن هذا السلب فى جوهره هو (سلب للسلب) أو (سلب مرتبط بالذات self - related negation فإنه يكون ذلك النوع من الوجود المتعين الذى يدعى (بالوجود من أجل الذات) [1] . فالمثالية هى (كيف اللاتناهى) من حيث أنها هى الحياة الباطنية أو النشاط الروحى الخاص (باللاتناهى) . ولما لم تكن هذه الفعالية المثالية فى حقيقتها سوى (الصيرورة) ذاتها ، كانت المثالية هى القدرة على (التعيين أو السلب) ذاته . والصيرورة فى حقيقتها انتقال ، انتقال من الوجود الخالص الذى لم يدخل عليه (السلب) بعد إلى وجود متعين دخل عليه السلب إلى وجود من أجل (الذات) ، أى عندما يتحول السلب إلى (سلب السلب) ، عندما ينتقل الوجود من كونه مسلوبًا أى معينًا إلى كونه وجودًا يتحدد (بذات معينة) ، أو صيرورة الوجود ذاتًا تهيمن على جميع أحوالها دون أن تفقد هويتها التى اكتسبتها برغم ما تواجهه من تنوع وتعدد فيما تقابله من ضروب الآخرية التى تحيلها إلى لحظات فى تطورها .

إن التركيب أو (الرفع والوضع aufhebung) لا ينفصل بحال من الأحوال عن الطبيعة المثالية لنشاط الذات . وكيما يكون الموجود قادرًا على إجراء التركيب لابد أن يكون (ذاتًا) قبل كل شىء . وأما المعنى الدقيق لمصطلح (الرفع والوضع) – وهو ما تمارس الذات نشاطها ذا الطبيعة المزدوجة من خلاله ، أو ما يمكن التعبير عنه (بالنشاط النظرى) لها – فهو ، «١ – أن نزيل أو نبطل : وهكذا نقول إن قانونًا ما أو اطرادًا ما يوضع جانبًا أو يرفع ؛ ٢ – أن نبقى أو أن نحفظ ونستخدمه بهذا المعنى عندما نقول إن شيئًا ما يوضع جانبًا أو يدخر . وهذا الاستخدام المزدوج للغة ، والذى يخلع على الكلمة نفسها (معنى إيجابيًا وسلبيًا) ، ليس بالأمر العرضى ، ولا يقدم أساسًا للتعريض باللغة باعتبارها علة للخلط . بل إن علينا بالأحرى التعرف فيها على (الروح النظرية) المتجاوزة لـ (أما أو) المحضة ، أو للفهم» [2] . هذه الوظيفة المزدوجة للتركيب تضمن لعملية السلب أمرين لا استغناء عن أى منهما : الأول أنها تحفظ الماضى من خلال رفعه على هيئة عنصر مثالى لا يعوق حركة الحاضر ، أو لا يتنكر لحقه المطلق فى (الوضع) وبحيث يبقى هو ذاته محفوظًا من الضياع [3] ؛ والثانى هو

---

(١) S. L., Vol. 1, P. 163

(٢) S. L., Vol. 1, PP. 119 - 20 . CF also : L. L. Sec. 96, P. 180

(٣) (التراث) .

استمرار التقدم من خلال القدرة اللامتناهية على الوضع [1] التي بها (المركب الجدلي) في كل لحظة من لحظات التاريخ ، تاريخ أمة أو تاريخ العالم . [2]

وتتطلب دراسة (التركيب) أو عملية (الوضع والرفع) إجراء بعض التمييزات الدقيقة . وعلى سبيل المثال لابد من تمييز مفهوم (الرفع أو اللحظة المثالية) [3]

---

(١) (المعاصرة).

(٢) معجزة (التقدم) هي معجزة (التركيب) فلو طغى (الرفع) على (الوضع) ، لانتهينا إلى سلفية سانجة تعتقد أن البحث الحضاري هو (التكرار والنسخ) لهذه الصفحة أو تلك من صفحات تاريخ الأمة التي قد ترى فيها السلفية أنها الحقيقة التي يعد كل تجاوز لها اغتراب عن الحق وغربة لمن يظنون أنهم يقبضون على هذه الحقيقة في زمان القابض فيه على الحقيقة (كالقابض على الجمر) . ولو طغى (الوضع على الرفع) ، لانتهينا إلى معاصرة مقطوعة الجذور عن تاريخ الأمة بحيث تنتهي إلى معاصرة منقولة نقلاً من مكان تماماً كما يتم نقل الخيمة ذاتها . وفي هذه الحالة ستكون المعاصرة غير مطبوعة بالطابع المميز لشخصية الأمة ، لأن المعاصرة الحقة هي معاصرة أمة بعينها ، وليس المعاصرة بما هي كذلك ، أي السلب المتعين وليس السلب وحده . والمعاصرة التي ليست على صلة وثيقة بتاريخ الأمة هي بالمثل معاصرة سانجة وجوفاء تماماً كالسلفية السانجة : واحدة تكرر الماضي والأخرى تستعير الحاضر ، حاضر غيرها ، مكتفية بإعادة إنتاجه في حين أنها لا تنتج في الحقيقة وإنما هي بالأحرى تستهلك معاصرة غيرها أو تعيش عليها على هيئة منتجات روحية ومادية دون أن يكون لها قدرة على استدماجها بطريقة نقدية داخل ثقافة الأمة نفسها . وهكذا تبقى المعجزة بالفعل هي (معجزة التركيب) لا أيًا من طرفيه . وهكذا يكشف الجدل بوضوح ، في كل تركيب من تركيباته ، عن طابع إيجابي (لسلب السالب) يمكن اتخاذه بسهولة معياراً أو مقياساً للتقدم ، أو لامتحان المسافة التي تم قطعها انطلاقاً من نقطة الابتداء صعداً في اتجاه ذروة النسق التي لا تنفصل عن نقطة الابتداء فيه . ومع ذلك فإن المعجزة تظل هي هي : معجزة التركيب لا ترجيح واحد من حديه وهو ما وقع فيه الفكر العربي منذ مطلع القرن التاسع عشر (عصر النهضة) حتى يومنا هذا . إن أيا منا لم يضع يده حتى هذه اللحظة على التركيب الحقيقي الذي يخصنا . ولذا قد يصح لنا أن نصف مشاريع النهضة والتحديث التي استلهمت الماضي أو التي أبدت إعجاباً مفرطاً بالحضارة الغربية بأنها قد اهتدت إلى أحد الحدين فقط دون أن تنجح في حل معادلة التركيب حلاً صحيحاً . وأما أولئك الذين حاولوا بصراحة التركيب بين التراث والمعاصرة أوبين الماضي والحاضر ، فإن كل ما فعلوه حتى الآن هو أن وضعوا الحدود في حالة تجاور مصطنع ، فجاء عملهم خلواً تماماً من التركيب : لقد مزجوا النشارة بالبرادة فأثبتوا بذلك أنهم لم يصلوا بعد إلى (كيمياء الفكر) . فالتركيب هو القوة الكيميائية – ولربما السيميائية – التي لا تكف عن تخليق هوية جديدة للعناصر الداخلة في التفاعل دون أن تفنيها .

(٣) اللحظة المثالية مصطلح يتطلب بعض التفسير : وهيجل يستخدم عادة مصطلح (الواقعي Reell) ليدل به نسبيًا على الوجود الذي يحفظ ذاته ، ولذا فالتقابل قائم بهذا المعنى مع ما هو مثالي ideell . وفي هذا التقابل ينطبق (الواقعي) على مرحلة من الجدل ، وهي تلك المرحلة التي تعرض نفسها على أنها ما يحفظ ذاته . وأما فيما يتصل بما تم إنكاره أو حذفه في مرحلة أعلى ، فإن المرحلة التي كانت (واقعية) قد أصبح لها الآن (وجود مثالي) ذلك أنها قد أضاعت وجودها الواقعي النسبي ، ومن ثم فإنها تصبح عنصراً ثانوياً في مرحلة متطورة وأشد عينية ، وعلى وجه الإجمال فإن (المرحلة المثالية) تعني عند هيجل عادة (اللحظة) . انظر : Mure, Op. Cit., P. 135 .

من مفهوم العدم : فما يرفع نفسه transcends itself لا يصبح عدماً فالعدم مباشر ، وما هو مرفوع متوسط ، وعلى الرغم من أنه لم يعد موجوداً فإنه لم يصبح مع ذلك شيئاً معدوماً non - entity كنتيجة تم التوصل إليها من الوجود . وبناء على ذلك فإنه يستبقى التعينية منذ أن يكون قد ابتدأ» . [١] فالرفع لا ينفصل عن الوساطة وليس له أى معنى بمعزل عنها ، فى حين أن العدم صنو للمباشرة ، أى أن السلب أو التعين لم يدخل عليه فيحوله إلى (وساطة) تضطلع بسلبه أو بنفيه أولا ، وبعد ذلك تقوم بإحالته إلى لحظة مرفوعة ثانياً . فارتباط (الرفع بالوساطة) من شأنه أن يحفظ التعين ويستبقيه داخل الصيرورة بأكملها نتيجة لأن الشىء لا يتم رفعه إلا إذا أصبح فى وحدة مع ضده : «فالشىء يكون مرفوعاً فقط بقدر ما يكون قد أصبح فى وحدة مع ضده ، وبهذا التعين الدقيق بوصفه شيئاً منعكساً من الممكن دعوته ، على نحو مقبول ، بأنه (لحظة)» [٢] . فرفع الشىء ليس إعداماً له ، بل حفظ له ، وإن كان ذلك بطريقة مختلفة ، حفظه عن طريق اتحاده بضده فيزداد بذلك ثراء ؛ إذ لا يتحقق لشىء اتحاده بضده إلا إذا دخلت عليه الوساطة والسلب . وبغير ذلك يتعذر على الشىء الخروج من وحدته المجردة وعزلته المباشرة : «وهكذا فإن ما هو مرفوع محتفظ به أيضاً لأنه لم يفقد إلا مباشرته ، ولا يعد قد فنى من وجهة النظر هذه» . [٣] ومن ناحية أخرى ، فإن الحفظ أو الاستبقاء» يتضمن هذا العنصر السلبى ، وهو أن شيئاً ما قد أقصى عن مباشرته وبالتالى فإن الوجود المتعين معرض لتأثيرات خارجية ، حتى يكون من الممكن الاحتفاظ به» . [٤] فلحظة (الحفظ أو الوضع) شأنها شأن لحظة (الحذف أو الرفع) تقتضى هى الأخرى سلباً ووساطة لكى تصبح عنصراً أصيلاً فى التركيب . ومع أن للتركيب طابعاً إيجابياً لا يخفى ، فإن (التعين) بطبيعته السلبية هو الماهية الحقيقية لما فى هذا التركيب من إيجاب . وبما أن السلب الحقيقى (سلب متعين) ، أى لا يقع السلب فيه إلا على جانب من المضمون المسلوب بينما يتم الاحتفاظ بجانب آخر منه ، فإن تطبيق مبدأ التركيب – وحقيقته السلب المتعين – على المقولتين الأوليين فى المنطق (الوجود والعدم) يبين مثلاً أن الوجود المتعين هو حقيقتهما : «إن المعنى والتعبير الأدق الذى يخلع على الوجود والعدم ، من حيث هما الآن لحظات ، يجب أن ينتج عن النظر إلى (الوجود المتعين) باعتباره الوحدة

---

(١) S. L., Vol. 1, P. 165 .

(٢) Ibid., P. 120 .

(٣) Idem .

(٤) Ibid., PP. 119 - 20 .

التى يحفظان فيها . الوجود هو الوجود ، والعدم هو العدم ، ولكن فقط فى حالة تمايزهما ، ولكن النظر الصحيح إليهما ، وفى وحدتهما ، يبين أنهما قد اختفيا أو اضمحلا شأن هذين التعينين ، وأنهما الآن قد أصبحا شيئًا مختلفًا ، فالعدم والوجود هما الشىء نفسه ، وبما أنهما الشىء نفسه ، فإنهما لم يعودا وجودا وعدما . ولم يعد لكل منهما تعين مختلف . لقد انبثقا واضمحلا فى الصيرورة ، وهما فى (الوجود المتعين) تجمع بينهما وحدة تتحدد بطريقة مختلفة ، إنهما لحظتان متحدتان على نحو مختلف . وهذه الوحدة تظل قاعدتهما أو أساسهما الذى لن يخرجا منه بعد الآن إلى الوجود والعدم المجردين» . [١] فالتركيب بما ينطوى عليه ، أو بالأحرى نتيجة لما يحققه من تقدم فعلى يتجلى فى حفظ حقيقة القديم برفعها وإحالتها إلى (لحظة مثالية) داخل الكل الجدلى ، ونتيجة لقدرته الفذة على وضع الجديد – على حساب ما تم نفيه – هو حقيقة المنهج أو الجدل من ناحية ، وهو أحد أقدر عناصر النظرية الجدلية على التعبير عن حقيقة (السلب المتعين) من حيث أنه هو الصورة الأكثر تطوراً واكتمالاً للرؤية الجدلية للتقدم بعامة وللسلب أو التعين بخاصة . إذ لابد من التمييز بدقة بين (السلب) بما هو كذلك وبين (السلب المتعين) أو السلب الجدلى : «فالسلب بما هو كذلك هو تجريد لا صورة له ، ولا يصح اتهام الفلسفة النظرية (أى الجدلية) بأنها تجعل (السلب) أو (العدم) غاية لها : لأن العدم هو غاية الفلسفة بنفس القدر الضئيل الذى يكون به (الواقع) هو الحقيقة» . [٢] فالفلسفة النظرية – ولا يتكشف طابعها النظرى أساساً إلا من خلال التركيب – تبين بوضوح أن (السلب المتعين) ذو مضمون فتميز نفسها بذلك عن كل فلسفة توحد بين (العدم) أو (السلب المجرد) من ناحية ، وبين العدم من ناحية أخرى . تماماً مثلما أنها تميز بين الحقيقة والواقع عندما تحتفظ بمصطلح (الحقيقة) لنوع من الوجود أقرب إلى أن يكون مطابقًا لمفهوم الكائن أو فكرته بدلاً من المطابقة السانجة بين الحقيقة وبين ما هو متحقق ، أو بين الحقيقة وبين أحد مستويات اغترابها عن ذاتها ، لأن ما هو متحقق أو واقعى قد لا يكون هو الحقيقة التى تمثل وجود الكائن وفقًا لمفهومه أو فكرته ولذا فإن (السلب) فى الجدل – السلب الحق – لا ينفصل عن التعين ، ولذا فهو سلب متعين . [٣]

---

(١) S. L., Vol. 1, P. 120

(٢) Ibid., P. 125

(٣) الفلسفة النظرية أو الجدلية تبنى جانباً من تصورها للسلب والتعين على مبدأ اسبينوزا القائل : «كل تعين فهو سلب ، أو أن جميع التحديدات عبارة عن سلب انظر : S. L., Vol. 1, P. 125 وانظر أيضًا : L. L., Sec. 91, P. 171 ويعنى هذا المبدأ عند اسبينوزا أن تحديد الشىء معناه فصله عن دائرة =

وهكذا فإن دراسة العملية الجدلية أو المنهج الجدلى تكشف عن تمركز العملية أو المنهج بأسره داخل (التركيب) ، كما أن دراسة (التركيب) تنتهى إلى أن تبين أن حقيقة التركيب قائمة فى (الرفع والوضع) وتكشف دراسة المرحلة الأخيرة هذه عن أن حقيقة (الرفع والوضع) هى (السلب المتعين) ، وكأن المنهج الجدلى بكامله يتكشف فى هذا المفهوم : مفهوم (السلب المتعين) . فمن خلال السلب المتعين الذى لا يمكن العثور عليه خارج التركيب «تصل التصورات إلى كل ما هو جديد فى المسار» [١] . والجديد لا ينفك عن القديم ، إنه (إعادة بناء له) . وإذا كان (الروح) هو النقطة الأساسية التى يحاول الفكر الجدلى الكشف عن مسيرة تطور وعيه بذاته من خلال تحليل عناصر (الفكرة) ومقوماتها الأساسية – إذ الفكرة هى ما يعبر الروح من خلالها عن نفسه وعن درجات وعيه الذاتى بذاته – فإن (السلب المتعين) – من حيث هو قدرة على إعادة والبناء وتصحيح مجرى التطور – يعنى «أن الروح موضوع يعاد تكوينه من مرحلة إلى أخرى ، ويقترب أكثر فأكثر من امتلاك طبيعته الخاصة» . [٢] وما (السلب) على إجماله إلا مجموع الأفعال التى يقوم بها الروح مستهدفاً التعرف على طبيعته أو حقيقته من خلال امتلاك الوعى بالذات مما يجعله عبر مسيرته يطهر نفسه من كل عرضية ومن كل أوهام ذاتية فيكتشف أن الحرية ليست ما يريده ، فحرية الشىء طبيعته ، أى أن الحرية ضرورة باطنية وليست اختياراً تعسفياً خارجياً بوسع الشىء أن يختاره أو ألا يختاره لنفسه . وهذا يعنى أن مبدأ (السلب المتعين) أو (إعادة البناء) مبدأ أنطولوجى متأصل فى صميم الوجود ، أو هو مبدأ ذاتى أو مباطن أو محايث فى كل الموجودات وكل درجات الوعى التى يشتمل عليها الروح أساساً . إنه مبدأ ذاتى للروح بمعنى أن الروح ، وهو يعيد بناء المراحل السابقة فى تطوره ، لا يكون مشروطاً إلا بذاته وبمقتضيات هذه الذات نفسها وليس بأى شىء آخر خارج عن القوانين الداخلية التى تتحكم وحدها بقدرة الروح على إعادة بناء نفسه فى كل لحظة : «فما من مرحلة أدنى يمكن اعتبارها

= الوجود ، أى حده . والتعريف معناه وضع الحد للشىء . فإذا وصفنا شيئاً بأنه أخضر ، فهذا يعنى أننا نفصله عن دائرة القرنفل أو الأزرق أو الألوان الأخرى . وهذا التحديد هو والسلب سواء بسواء . فإثبات حدود معينة للشىء هو إنكار أنه يتعدى هذه الحدود . فالإثبات يتضمن النفى ، وبالتالى فالتحديد هو عبارة عن سلب أو نفى . أنظر : ولتر ستيس : فلسفة هيجل ، ص ٥٩ – ٦٠ ، ولكن هذا المبدأ اتخذ عند هيجل الصورة المقابلة «كل سلب فهو تحديد أو تعيين» . فالسلب والإيجاب متلازمان ويتضمن الواحد منهما الآخر . وإذا كان مبدأ اسبينوزا هو (إيجاب الشىء هو نفيه) أو (وضع الشىء يعنى سلبه !) ، فإن مبدأ هيجل هو (نفى الشىء معناه إيجابه) ، أو (سلب الشىء يعنى وضعه) . المرجع السابق ، ص ٦١

(١) C. J. Friedrick, Op. Cit., P. 22 .

(٢) Mure, Op. Cit., P. 65 .

بمثابة إعادة تكوين تام للذات subject دونما بقية غير مستوعبة Unabsorbed Residue ، أى أنه يمكن أن يقال عن الذات الأدنى Lower self بأنها تعبر فى بعض الأحيان فى الواقع عن الرفع الناقص للذات الأدنى transcendence of the lower self التى تجعل الذات تنظر إلى نفسها على أنها فى وقت واحد موجودة عن مستويين من مستويات الخبرة ، أما أعلاهما فيبدو أنه مفتقر لشىء يمتلكه أدناهما . ومع ذلك فإن كل مرحلة هى عبارة عن فعالية تعيد تكوين الذات وتكون منصبة مباشرة على الذات الأدنى القريبة منها» . (١) فالمرحلة الدنيا يعاد تكوينها فى المرحلة التى تعلوها ، وهذه فى التى تليها وهكذا دون أن يفقد مسار التطور الجدلى أياً من عناصره الأساسية بفضل ما للجدل من قدرة على إحالة (العناصر المرفوعة) إلى (لحظات مثالية) حتى تكون (الواقعية) فى مقابل ذلك صفة للعناصر (الموضوعة) والتى لا تلبث أن تتحول إلى أطروحة أو قضية مباشرة من جديد ، وقد يصح القول إن المرحلة الأدنى فى الجدل هى بمنزلة المادة من المرحلة الأعلى ، بينما هذه الأخيرة بمنزلة الصورة من سابقتها . وبذا تتحطم الثنائية تماماً بين المادة والصورة ، لأن المادة تتحول إلى صورة مثلما أن الصورة تقوم بدور مادة جديدة فى مثلث جدلى أعلى رتبة فى مسار التطور ، والفكرة المطلقة أو الفكرة الشاملة – من حيث هى التعبير الجدلى عن المطلق – ستكون هى المحصلة العينية لاتحاد كل عمليات السلب والإيجاب : «غير أن هذا التركيب موجب أيضاً ، وهذا الإيجاب يتم إثراؤه بالسلب بقدر ما يكون منطوياً على طابع إيجابى» . (٢) وبعبارة أخرى فإن السلب المتعين يحتم على الجدل» أن يتطور على نحو ثلاثى إلى أن يصل إلى تركيب تام العينية تتم فيه المصالحة تماماً بين الموجب والسالب من حيث هما أضداد ، أى إلى أن يتم الوصول إلى تعريف مطابق يتعذر تجاوزه تماماً لأنه لا يتولد عنه ضد له . وقد يصح دعوة تعريف كهذا بأنه (موجب) ، ولكن شريطة ألا ينطوى على أى قدر من (الإيجاب المجرد) الذى لا يضطلع بسلبه فى مقابله إلا بدور الضد له ، أما الإيجاب العينى الكامل ، فيتغلب على (السلب) ويجعله ملكاً له . وهو يحدد ذاته بذاته تحديداً مطلقاً من حيث هو فعالية الفكر التى تنطوى على تفكيرها العينى الخاص بها بالنسبة لمضمون فكرها، وهذه هى الفكرة المطلقة» . (٣) فالفكرة المطلقة تنطوى على سائر الأضداد بغير أن يكون لها ضد ، وهذا هو معنى إيجابها فقط . ولذا فهى (كلية

---

(١) . Mure, Op. Cit., P. 65

(٢) . Ibid., P. 135

(٣) . Ibid., PP. 135 - 36

عينية) لأن مضمونها قد أثراه السلب من ناحية ، ولأن (السلب المتعين) هو الوسيلة التى سمحت للفكر بالوصول إليها من ناحية أخرى .

وعند هذا الحد من التطور يكون محتوى الصورة أو محتوى الفكرة قد اكتمل [١] بفضل قوة السلب الذى تحول إلى سلب متعين . ولكنه لم يكتمل إلا بعد أن نجح فى تحقيق نوع من الوحدة الخلاقة بين أهم متناقضين فى الأنطولوجيا كلها ، أعنى التناقض بين السلبى والإيجابى ، وبعد أن برهن على أن «السلبى هو إيجابى بدرجة متساوية ، فأى شىء يواجه التناقض لا يختزل إلى صفر ، إلى عدم مجرد ، بل يتحول من الناحية الجوهرية إلى نفى محتواه الجزئى ، وبعبارة أخرى ، فإن مثل هذا النفى ليس نفيًا تامًا ، بل نفى الشىء المحدد الذى يسير فى طريق التحلل ، وهو لذلك نفى محدد ، ونتيجة هذا النفى المحدد تستبقى محتوى ، وتلك النتيجة مفهوم جديد ، ولكنه أعلى ، وأكثر ثراء من المفهوم السابق ، فقد أثراه نفيه ، أو بعبارة أخرى أثراه التضاد ، فهو يحتوى الآخر ولكنه أيضا أكثر من الآخر ، إنه وحدتهما . فجدل المحتوى هو سبب تقدمه إلى الإمام» . [٢] وما هذا بجملته إلا السلب المتعين . والمهم هنا هو أن (السلب المتعين) أخذ يكشف عن علاقة حميمة بالمضمون ، أو بالأحرى أخذ يكشف بوضوح متزايد عن زيف كل محاولة للفصل بين صورة الجدل ومضمونه . [٣] إن هذا الميل الصريح الذى يبديه المنهج الجدلى للارتباط دومًا بمضمون محدد دليل على أن للمنهج أغراضًا محددة يستهدف تحقيقها . ويلزم عن ذلك ضرورة كون «التقدم اللامتناهى ينتسب بعامة إلى انعكاس لا مفهوم له Notionless reflection ، وذلك بوسع المنهج المطلق (المنهج الجدلى) أن يؤدى إليه» . [٤] إن الارتباط الوثيق بين المنهج ومضمونه يحفظ للمنهج صدقه وعينيته (وحتى ماديته إن جاز التعبير) ، لأن التقدم لا يكون لصورة فارغة أو إطار أجوف يمكن تطبيقه دونما نظر إلى قيمة المضمون وطبيعته ، وحتى بصرف النظر عن وجوده على الإطلاق . ومن شأن ارتباط التقدم بظهور مضمون جديد أن يحول بين المنهج وبين الفكرة التى تقول بنوع من التقدم اللامتناهى : لأن هذه الفكرة صورية لا تعبأ بالمضمون من ناحية ، ولأنها تتنكر لمضمون العقل الجدلى ذاته من ناحية أخرى الذى يلزمه أن تكون «المعرفة تتقدم من مضمون إلى مضمون .

---

(١) وإن كنا مازلنا حتى الآن نتناول الفكرة من حيث هى صورة لا من حيث هى مضمون .

(٢) هنرى لوفيفر ، المنطق الجدلى ، مرجع سبق ذكره ، ص ١٥

(٣) ولكن الفصل الذى اتبعناه أملته الحاجة إلى جعل العرض ممكنًا . صحيح إن الجدل يشكل (كلية واحدة) ، ولكن عرض أجزاء هذه الكلية يستدعى إخراجها من (معيتها وبسطها (متعاقبة) فى الزمان .

(٤) S. L., Vol. 2, P. 481 .

وهذا التقدم يحدد نفسه أولاً بهذه الطريقة : فهو يبتدىء من التعينية البسيطة ، وكل تعينية لاحقة تكون أغنى وأكثر عينية من سابقتها . وذلك لأن النتيجة تنطوى على بدايتها الخاصة ، وتطور البداية قد جعلها أكثر غنى بواسطة تعينية جديدة . والكلى هو القاعدة وبالتالى لا يتعين النظر إلى التقدم على أنه جريان من آخر إلى آخر . وفى المنهج المطلق يستبقى المفهوم ذاته فى آخريته ، والكلى فى تخصيصه particularization ، وفى الحكم وفى الواقع أيضًا يرتقى إلى كل حالة تعين تالية بكل كتلة مضمونه السابق ، وبواسطة تقدمه الجدلى فقط فإنه لا يفقد شيئًا ولا يترك شيئًا فيما ورائه ، بل هو يحمل معـه كل مكاسبـه فى إغنائه لذاته وتمركـز ذاته حـول ذاته Enrichin and concentrating it self upon itself [1] وهكذا كشفت صورة المنهج الجدلى عن أنها لا تنفصل عن مضمونه ، وأن البحث كله كان منصبًا فى الحقيقة - دون وعى - وليس على الصورة وحدها بل على المضمون كذلك . وهذه هى طبيعة التفكير الجدلى : إنه تفكير فى المضمون ، لأن المنهج فى حقيقته هو (حياة المضمون) لا غير . وإذا كان الأمر كذلك ، كان من طبيعة التقدم أن ينتقل من مضمون إلى مضمون ، أى أن التقدم تتحكم فيه عملية السلب على إطلاقها ، ولكن التقدم من مضمون إلى آخر يعنى أن السلب متعين أيضًا . والمضى من مضمون إلى آخر يعنى أن النمو عينى ، وأن المرحلة اللاحقة أثرى وأشد عينية من سابقتها بالضرورة . والقاعدة التى تتحكم فى هذا النمو الجدلى هى (أن النتيجة تنطوى على مقدمتها مثلما أن الكلى يشتمل على أجزائه أو تخصيصاته) ، وبذا لا يفقد الجدل أى شىء من مضمونه خلال تقدمه ، لأن الفكرة - وهى التى تخوض معركة الحياة والموت هذه - تظل مهيمنة على ذاتها فى آخريتها . وما وعى الروح بذاته إلا انتصار للفكرة على شتى ضروب الآخرية واستيعابها وامتصاصها داخل الذات ، أو على الأقل صيرورة هذه الآخرية شيئًا مفهومًا ومألوفًا بعد أن كانت غريبة ومغتربة كما هو الحال بالنسبة لكل آخرية .

على أن هذا ليس سوى جانب واحد من العملية ، وهو الجانب الإيجابى المتمثل فى (احتفاظ كل نتيجة جديدة بمجمل التقدم الذى تحقق عبر كل الانتقالات السابقة) ، فللعملية أيضًا جانب (سلبى) أو (جدلى) يتمثل فى أن عملية النفى «تتقدم جنبًا إلى جنب مع ضرورة (المفهوم) ، ويتم تدعيمها أيضًا بواسطة المفهوم ، وكل تعين يكون انعكاسًا فى الذات . كما أن كل مرحلة جديدة من (التخارج Externalization) (أعنى مزيدًا من التعين) هى أيضًا صيرورتها (داخلية Interualization) ، والامتداد الأعظم

---

(١) S. L., Vol. 2, P. 482 .

هو الشدة الأكبر Greater extension is also higher intensity . فالأغنى بالتالى هو الأعظم عينية ، كما أن مايرتد بذاته إلى العمق الأبسط into the simplest depth هو أيضًا الأشد بأسًا وشمولاً» . [1] فثراء العملية الجدلية هو ثراء المفهوم ذاته ، وهى من ثم لا تنفك عنه أبدًا ، بل هى ترديد لحياته الباطنية ، وبالأحرى أنها هذه الحياة عينها ، فتخارج المفهوم ، وهو ما يتجلى السلب من خلاله ، هو فى حقيقته قدرة لا نهائية على استيطان هذا التخارج واستدماجه جزءًا من ذاته ، بحيث أن المفهوم كلما نجح فى الارتداد بنفسه إلى درجة أكبر من العمق الأشد بساطة كلما ازداد بأسه وشموله ، ذلك لأن القوى السالبة التى تبعث الحياة فى العملية الجدلية أو فى المفهوم أو فى الفكرة تستحيل آخر الأمر إلى (كينونة مستقلة) هى بمثابة النفس الحية والمحركة من جملة الواقع . فالعملية الجدلية عندما تقترب من نهاية مسارها تحرز نوعًا من الوعى بذاتها يخلع عليها استقلالاً أو نوعًا من الاستقلال على هيئة شخصية قائمة بذاتها قد تكون هى (الصورة الجدلية) بأدق معانى الكلمة على الإطلاق : «فالنقطة العليا والأشد ارهافًا هى شخصية بسيطة تمسك بقدر متساو - بفضل الجدل المطلق الذى هو طبيعتها - وتشتمل على كل شىء داخل ذاتها ، وذلك لأنها تحرز ذاتها على وجه تام ، وبذلك تستحيل إلى بساطة هى المباشرة الأولى والكلية» . [2] فالمنهج الجدلى فى أعلى مستوياته وأدق تعبيراته شخصية بسيطة يتألف بناؤها الأنطولوجى من الجدل ذاته الذى هو ليس بشىء سوى (فعالية روحية للذات) ، فعالية حقيقتها السلب تستطيع أن تضع نفسها وأن تضع موضوعها فى وقت واحد . وبفضل هذه (الطبيعة الجدلية السلبية) تحقق الذات لنفسها تمام تحررها من أوهامها ومن كل آخرية تعوق التعرف على الذات فى الآخر مع بقاء الذات على هويتها مع ذاتها . وهذه الذات بالطبع ليست ذات هذا الكائن أو ذاك ، إنها ذات كونية ، ضرب من (وحدة الوجود) التي تحل فيها الموجودات فى (الله) بدلاً من أن يحل هو (فيها) [3] وبهذا المعنى يمكن النظر إليها من

---

(١) S. L., Vol. 2, P. 483 .

(٢) Idem .

(٣) هذه الصورة للمنهج الجدلى تقربه جدًا من تصور اسبينوزا للجوهر ، وهذا حق لأن هيجل متأثر إلى حد بعيد بتصورات اسبينوزا الأساسية . ولكن من الوهم الظن بأن هيجل اسبينوزى . لقد تجاوز هيجل اسبينوزا لأن (الروح والفكرة) وسائر المفاهيم الأساسية فى فلسفته تدل على معان مختلفة لشىء واحد هو (الذات) التى يشكل الجدل بناءها الحقيقى والسلب هو ماهية الجدل . لقد ظل اسبينوزا فى مستوى الجوهر ، لأنه لم يضع السلب فى قلب الجوهر فبقى السلب لديه مقولة خارجية ، فى حين أن من شأن حذف تصور (السلب) من فلسفة هيجل أن يبطل المبادىء الأساسية لهذه الفلسفة . إن السلب فى فلسفة هيجل هو عصب الفكر والذات ومصدر لكل حياة وتطور فيها .

جديد ، ما دامت تعد نوعًا من البداية الجديدة ، ولما تتصف به من بساطة أيضًا على أنها كلية ومباشرة . وهكذا فإن المنهج الجدلى ينتهى كما بدأ ، أى بالمباشرة والكلية ، وإن لم تكن المباشرة والكلية اللتان انطلق منهما كتينك اللتين انتهى إليهما . إنهما هنا مقدمة حاسمة الأهمية لانتقال الروح خطوة جديدة على درب وعيه بذاته . فالفكرة هنا ، بعد أن اكتمل المنهج ، تصبح مؤهلة لرحلة اكتشاف جديدة نتيجة لرغبتها فى مزيد من التعرف على ذاتها . إنها تلقى بنفسها فى اغتراب جديد عندما تنتقل من كونها (فكرة منطقية خالصة) إلى كونها (طبيعة) على أن ما يقوم بهذه المغامرة ليس جانبًا واحدًا من (الفكرة) ، أى المنهج ، وإنما الفكرة بأكملها . ولذا فلابد قبل مواصلة رحلة التعرف على الذات فى مستويات جديدة من لحم الفكرة بوجودها أو بمضمونها . لقد كانت الفكرة حتى الآن (تفكر) ، ولابد لها الآن من أن (توجد) . ولكن (الوجود) هو أشد المقولات اتساعًا : إنه محمول ينطبق على كل شىء ، ومنه يصدر كل شىء . إن دراسة (المنهج) هى دراسة لجانب من مقولة الوجود ، وأما الوقوف على تفاصيل المقولات الأخرى فلا يتم بغيره استكمال الجوانب الأخرى من هذه المقولة المهيمنة على الأنطولوجيا بأكملها . وما يسوغ ذلك هو أن المنهج والعلم (دائريان) : فبداية المنهج لا تنفصل عن نهايته مثلما أن بداية العلم مرتبطة بنهايته ، فالبداية واحدة إذن . وإذا كان (وجود الذات أو المنهج) موضوعًا فيما مضى ، فإن (وجود الموضوع أو العلم ذاته) يصبح الآن موضوعًا للبحث . ولما كان «المنهج والعلم دائريين تتطابق فيهما البداية والنهاية على حد سواء» ، [1] كانت خاتمة البحث فى المنهج تؤدى إلى شكل سام من أشكال الوجود ، يتولد عن مقولة الوجود ذاتها . ولما كانت (مقولة الفكرة المطلقة) – وهى آخر ما يمكن استخلاصه من الناحية المنطقية والأنطولوجية من مقولة الوجود التى يبتدأ التفلسف منها – هى ضرب من الوجود ، كان بالوسع التوجه مرة أخرى إلى تحليل هذه المقولة من ناحية المضمون بعد أن تم تحليلها من الناحية المنهجية ليتم الوقوف من خلال ذلك على المنهج وهو يحقق ذاته أثناء إبداعه لمضمونه مادام المنهج ليس إلا الإحساس الباطنى بحركة المضمون ذاته وهو يتطور .

(١) S. L., Vol. 2, PP. 483 - 84 .

(ب) المضمون [1] :

بدأت (الذات) خبرتها الفينومينولوجية أو الإبستمولوجية باحثة عن ذاتها فى العالم ، ساعية إلى التعرف عليها من خلال انخراطها فى شتى ضروب (الخبرة المعاشة) : خبرة الفرد أولا ثم خبرة النوع ثانيا ، ومن ذلك انتقلت إلى ضرب من (الخبرة النظرية أو العقلية) التى لم تلبث أن تكشفت عن نقصها فلجأت إلى إكمال خبرتها النظرية أو العقلية هذه بتجاوزها إلى نوع جديد وأشد عمقًا من الخبرة هى خبرة (الروح) ذاته الذى ينوب الوعى الفردى داخله مثلما تنوب الخبرات (الاجتماعية) الأولية فيه أيضًا . غير «أن خبرة (الروح) هذه تكشفت عن متناقضات أعمق من تلك التى تكشفت عنها (الخبرة الفردية) التى بلغت ذروتها فى (الخبرة العقلية أو النظرية) ، فلم يكن لها بد من الصعود من هذا المستوى من الخبرة الروحية إلى مستوى أسمى منه وأكمل ، فاكتشفت هناك - فى آخر خبرة فينومينولوجية أو إبستمولوجية وهى (خبرة الروح المطلق) بما فيها من فن ودين وفلسفة - إنها فى الحقيقة لم تكن تبحث إلا عن ذاتها ، ولم تكن تريد إلا نفسها ، وأن كل ضروب الألم والتمزق التى عاشتها لم تكن ، فى حقيقتها ، غير الوعى - شقيا أو غير شقى - بأنها إنما كانت تلتمس نفسها وتحاول الوقوف على طبيعة علاقتها بالعالم وبالآخرين ، أو بالموضوع على وجه العموم ، فانتهت من هذه المرحلة الطويلة - رحلة الاكتشاف التى كانت مفعمة بكل الأخطار النظرية والعملية - إلى أنها كانت دوما قائمة من وراء (الموضوع) ، وإلى أنها هى حقيقة الموضوع ذاته ، وأن الموضوع فى حقيقته ما هو إلا هى ، أى أن (الوجود ذات) ، فتم لها بذلك لحم (الفكر بالوجود) وتيقنت من أن الوجود فى حقيقته (فكر) ولا شىء غير ذلك ، وبذا أمكن لها - من جديد - أن تبرهن على صحة (الكوجيتو) وصدقه من ناحية ، وأن تبرهن ، من ناحية أخرى ، على أن حقيقة الذات هى (الوجود) ، مما أتاح لها الشروع فى تأمل ذاتها بعد ما (وضعت نفسها) على مستوى جديد هو مستوى

---

(١) ليس المقصود هنا بالمضمون عرض مقولات المنطق كاملة فى تسلسلها المحكم من مقولة (الوجود) حتى مقولة (الفكرة) ، لأن هذا الأمر يخرج عن حدود ما نبحث فيه هنا من ناحية ، ولأن عرض هذه المقولات من ناحية أخرى يتطلب عملاً مستقلاً قائمًا بذاته . وقد تم تحقيق هذه المهمة بصورة ممتازة . انظر : إمام عبد الفتاح إمام ، المنهج الجدلى عند هيجل (سبق ذكره) ، وانظر أيضًا : ولتر ستيس ، فلسفة هيجل (سبق ذكره) إن ما نعنيه (بالمضمون) هو استخلاص نقاط التحول الأساسية فى تسلسل هذه المقولات من ناحية ، والكشف عن الترابط الوثيق بين التحولات الأساسية التى تطرأ على (المنهج) وما يستتبعه ذلك من تحولات متأتية معها فى تعاقبها على المضمون فالمضمون يشير هنا إلى الأفكار الأساسية وما يترتب عليها من تحولات كبرى داخل المنطق .

(الوجود) مستهدفة من تحليل (الوجود) التعرف على نفسها هذه المرة لا فى ما (فكرت فيه) بل فى ما (أبدعه فكرها) ، فى (الوجود) الذى هو حقيقة (الفكر) وحقيقة (الذات) على حد سواء . وفى تضاعيف تحليل (الوجود) - أو ما أنتجه نشاط الذات - كان من المتعذر تمامًا إخفاء أو ستر (نشاطها الواضع) فـأكدت أوليتها المنطقية وحقوقها الأنطولوجية عندما استبان بوضوح أنها هى الجانب الحى فيه ، وما ذلك إلا لأنها هى المبدع له .

وإذا كانت (الذات) فى (الخبرة الإبستمولوجية) قد قاربت موضوعها تارة من خارج وأخرى من داخل ، تارة غاصت فيه حتى كادت تفقد ذاتها ، وأخرى حلقت فوقه حتى كادت تفقده تمامًا إلى أن اكتشفت ، من خلال نشاط الروح المطلق ، صحة الكوجيتو وصدقه ، فإنها هنا - وقد استقرت فى باطن الوجود - تقبع فى أعماقه متيقنة من هيمنتها على ذاتها ، ومطمئنة إلى أن موضوعها صنيعتها وليس صنيعة لأية قوى خارجة عنها وعنه ، إنها هو . وعليه فإذا كانت (الذات الإبستمولوجية) ذاتًا مرتابة وقلقة وممزقة [(١)] ، فإن (الذات الأنطولوجية) [(٢)] - إن جاز التعبير - (ذات مطمئنة) ملتصقة بذاتها تمام الالتصاق بحيث لا يستطيع (اللوم) النفاذ إليها ومن ثم تكدير يقينها بأنها (حقيقة الوجود) كله وبالأحرى لقد أصبحت (مطمئنة) لأنها عاشت التجربة نفسها ولكن على مستوى آخر هو المستوى الأنطولوجى عندما برهنت لذاتها - من حيث هى منهج ، ومن حيث هى ذات كونية أيضًا - إن فعالية الفكر لا تقف عند حدود (الوصف) ، بل هى تتعدى ذلك إلى كونها فعالية لم تعد (تفكر كى توجد) بل هى من حيث المبدأ أصبحت (توجد) وكفىء على الأقل فى أول التحليلات التى يمكن أن تقدم فى سبيل تفهم نشاط الذات الأنطولوجى ، إذ سرعان ما سيتبين أن حقيقة (النشاط الأنطولوجى للذات) - لأن الوجود فعالية وحركة وحياة وغائية ، وبكلمة واحدة سلب -

---

(١) من الممكن المقارنة هنا بين هذه (الذات المرتابة) والتى ينتابها التمزق وبين كل من (النفس اللوامة والنفس الأمارة) على اعتبار أن الصفتين متكاملتان وكأن النفس الأمارة تخرج عن يقينها باحثة عن ذاتها فتقع فى الخطأ مرة بعد مرة فتلوم ذاتها قبل أن تهتدى إلى حقيقة ذاتها وتتجاوز مرحلة (الأمر واللوم) : «وما أبرئ نفسى أن النفس لأمارة بالسوء إلا مارحم ربى» (يوسف ٥٣) ، «ولا أقسم بالنفس اللوامة» (القيامة ٢) . على أنه لابد من ملاحظة أن السياق فى الحالة الأولى لم يكن سياقًا سيكولوجيًا صرفًا ، بل الوضع السيكولوجى فيه محصلة مترتبة على النشاط الإبستمولوجى للذات .

(٢) ومن الممكن مقارنة حقيقة هذه الذات ونشاطها إلى حد ما (بالنفس المطمئنة) «يا أيتها النفس المطمئنة ارجعى إلى ربك راضية مرضية» الفجر (٢٧) : فكلتاهما لا تعانى من انشاق بين ذاتها ووجودها ، أو بين ما تتصوره وما تكونه .

أصبح يعرب عن نفسه أو يعبر عن ماهيته بطريقة معاكسة لتلك التى تبينتها الذات فى مسعاها إلى التعرف على ماهيتها أثناء انخراطها فى (الخبرة الفينومينولوجية أو الإبستمولوجية) . فالمسار هنا معاكس لمسار الكوجيتو . لقد أصبح من المسلم به هنا (أن الفكر وجود) . ولكن للوجود طريقة أخرى فى الكشف عن حقيقته والتعرف عليها : إن مساره يتلخص فى القول (الوجود فكر) .. أو (الوجود الحق ذات) وهى طريقة فى التفكير تكاد تكون مطابقة لطريقة (البرهان الوجودى أو الأنطولوجى على وجود الله) . وكما أدى من قبل تحليل الذاتية فعالياتها المختلفة إلى التيقن من أنها (وجود) كذلك هنا فإن تحليل كل مكونات (الوجود) والكشف عن حقيقته لابد أن تؤدى بالمثل إلى البرهنة على أن الوجود الحق هو (ذات) أيضًا ، تمامًا مثلما أن تحليل مفهوم (الكائن الكامل) لابد أن ينتهى إلى أنه من التناقض أن يكون (الكائن كاملاً وغير موجود فى آن معًا) . وما الموجود الذى يثبت (الدليل الأنطولوجى) وجوده إلا (ذات) مطابقة تمامًا لتلك الذات التى سيقول (الوجود) إنها حقيقته : إنها الفكر فى الحالين جميعًا ، إنها العقل والتعقل وسائر المعانى التى توحد بين (مفهوم الذات ومفهوم الفكر) .

إن السؤال الإبستمولوجى (ما الذات) يجاب عنه بأن (الذات وجود) . وأما السؤال الأنطولوجى (ما الوجود) . فيجاب عنه بأن (الوجود فكر) . ولكن البنية التصورية المعقدة ، وبخاصة البنية الجدلية للواقع كله تجعل من تقرير هذه الحقيقة على هذا النحو من (المباشرة) أمرًا غير ذى معنى على الإطلاق ، فهذه الحقيقة كغيرها لا سبيل إلى تفهمها إلا بتتبع حياتها من خلال الوقوف على تطور (مفهومها) ، أى مفهوم الوجود .

إن بداية (الأنطولوجيا) أو بداية المنطق هى ذاتها بداية الفلسفة . وللفلسفة بداية واحدة هى (الوجود) [1] لم تلبث أن ناقضت نفسها ، ومن الممكن لهذه (المناقضة) أن تشكل بداية أخرى للفلسفة وهى (العدم) [2] . ولم تلبث الفلسفة الغربية أن نجحت فى المصالحة بين هذين الضدين فى (الصيرورة) [3] . وهكذا يستمر تحليل (الوجود) حتى يصل إلى نهايته فى (الفكرة المطلقة) التى هى حقيقة الوجود . وخلال هذا التحليل

---

(١) بارمنيدس .

(٢) البوذية .

(٣) هراقليطس : ومن المحتمل أن يكون التباين بين الشرق والغرب يرتد إلى هذه اللحظة الحضارية المبكرة فى تاريخ الإنسانية ، إلى بدء الغرب من (الوجود) وإلى بدء الشرق من (العدم) ، وإلى نجاح الغرب فى استدماج (العدم) لحظة داخل (الصيرورة) ، فتحال بذلك العدم نفسه إلى قوة إيجابية فى بنائه الروحى ، =

تخرج كل مقولة من ضدها ولا تلبث أن تتحد مع نقيضها بحيث أن (الفكرة المطلقة) أو (الذات) تخرج من قلب الوجود وقد انطوت على شتى القوى الحية أو التوترات الخلاقة التى هى ذاتها تشكل حقيقة (الوجود) أو بالأحرى يستحيل الوجود ، بل والنسق كله ، إلى باحثة هامدة لو أمكن تصور الوجود مسمطًا ومتجانسًا وخاليًا منها ، أى من السلب .

إن (حقيقة الوجود هى الذات أو الفكرة) قضية لاشك فى صحتها بالنسبة للتفكير الجدلى على الأقل . ومع ذلك يمكن القول أنه فى المستطاع وضع هذه الحقيقة على نحو أدق . وكما أن (الخبرة الفينومينولوجية والإبستمولوجية) قد تكشفت عن أن (الروح المطلق) هو حقيقة سائر الأشكال التى تقدمت عليه ، حيث تم فى هذه المرحلة فقط (لحم الذات بالوجود) ، ولم يكن من المستطاع البدء (بالروح المطلق) مباشرة ، كذلك يمكن القول (أن الفكرة هى حقيقة الوجود) ولكنه من غير الممكن تقرير هذه الحقيقة تقريراً مباشراً [١] والبدء (بالمطلق) وكأنه حقيقة أولية بسيطة ، فى حين أن حقيقته هى حقيقة (الكل)

= بينما ظل البناء الروحى للشرق مفتقداً لأمرين أساسيين هما الوجود والصيرورة ، أو على الأقل الصيرورة وحدها . ومن المؤكد أن هذا التباين فى الرؤى الفلسفية قد تعين وتحدد من خلال النشاط المتنوع للأمم المختلفة فى الشرق والغرب . وليس هذا بالأمر الغريب فهيجل نفسه يقرر «أن جميع مساعى الإنسان موجهة نحو فهم العالم والاستيلاء عليه بالعقل وإخضاعه لسلطانه : ومن أجل هذه الغاية فإنه يتعين – إن صح التعبير – سحق الواقع الإيجابى للعالم ومحقه ، وبعبارة أخرى لابد من صياغة عقلانية» . انظر : L. L., Sec. 42, P. 88 على أن الاستيلاء على العالم بالعقل لا يكون للإنسان المجرد بل للإنسان العينى الذى يتحقق من خلال النشاط الإنسانى الذى ينتسب إلى أمة ما : فالصراع فى التاريخ من أجل التقدم لا يكون إلا صراعًا بين أمم وحضارات «وإذا كان من الملاحظ أنه عندما تجد أمة ما نظريتها الدستورية التى تستند إليها فى قيامها وطرقها المعتادة فى التفكير والشعور ، وعاداتها الأخلاقية ، وفضائلها التقليدية ، قد أصبحت غير قابلة للتطبيق inapplicable ، فليس أقل وضوحاً من ذلك أنه عندما تفقد الأمة (الميتافيزيقا الخاصة بها) ، أى عندما ينشغل العقل بماهيته التى تخصه ، فإنه لا يعود واقعيًا داخل تفكير الأمة» . انظر : S. L., Vol. 1, P. 33 ولكن هذا لا يعنى أن الأمم فرديات معزولة هى أيضًا ، إذ لابد لها من أن ترشد إلى الوحدة دونما انقطاع : «فالمطلق من طبيعته ، إن صح التعبير ، أن يترك للأشياء الفردية متعتها التى تخصها ، ولكنه لا يلبث أن يدفع بها من جديد إلى الوحدة المطلقة ، انظر : Ibid., P. 89 إن المطلق فى حاجة إلى الجميع مثلما أن الجميع فى حاجة إلى المطلق بالمثل . إن كل أمة تسهم فى إبداع جانب من حياة المطلق ، ولكن المطلق هو الذى يفسر هذه الإبداعات جميعاً ويخلع عليها وحدة كونية بحيث لا يكون لأى منها معنى خارج هذه الوحدة على الإطلاق . إن القومية والكونية بعدان لا سبيل إلى الاستغناء عن أيهما فى تفهم الفلسفة وسائر تجليات الروح فى هذا العالم . أما الزعم بأن مفاهيم مثل (الإنسانية والكوسموبوليتية والأممية) كافية لتفسير كل النشاط الإنسانى ، فوهم تدحضه الوقائع ، إن قيمة المفاهيم السابقة تكون عظيمة النفع عندما تكون لها وظيفة طوباوية بالتأكيد .

(١) فالمنهج الجدلى لا يسمح بذلك فى الحالين .

ولا تتحصل له إلا نتيجة لعبور الخبرة في شتى الوساطات والإنحناءات والتعرجات التي يقتضيها الإعراب عن الحقيقة بطريقة جدلية . ولذا فإن السؤال (عن نقطة البدء [1] في المنطق والأنطولوجيا) - كما كان عليه الشأن دائمًا في الفلسفات الكبرى - أمر على جانب كبير من الأهمية من الناحية التاريخية في التطورات الحضارية التي تتعاقب على الأمم .

١ - نقطة البدء تحدد المضمون : إن الطريقة التي يوضع بها السؤال الفلسفي تحدد إلى حد بعيد جداً طريقة الإجابة عليه : فكلما جاء وضع السؤال صحيحاً ودقيقاً كلما كانت الإجابة عليه قريبة من الصحة والدقة كذلك ، فالسؤال الجيد ، من الناحية الفلسفية ، يفضى إلى إجابة خصبة وجيدة بالقدر نفسه . وليس أقل من ذلك صحة (أن الوضع الصحيح للمشكلات يؤدى إلى حلول صحيحة لها

---

(١) السؤال (عن نقطة البدء) مرتبط فيما يبدو بالأزمة دوما . ففي كل مرة تفقد الأمة فيها يقينها بذاتها ، أو على الأقل يصبح هذا اليقين مهدداً بالضعف لابد أن يطرح السؤال : (من أين نبدأ) أو (ما هي البداية الصحيحة) . ومن ذلك يتبين أن قيمة هذا السؤال وأهميته ليست مقصورة على الفلسفة وحدها بل هو سؤال ذو قيمة كلية وشاملة وقابل للإنطباق ابتداء من الميتافيزيقا واللاهوت حتى البحث التاريخي وربما حتى البحث في ميدان العلوم الطبيعية ذاتها . وقد يتخذ (السؤال عن البداية) في بعض الأحيان شكل قراءة جديدة (التراث أو للعلم أو للفلسفة) . ومن الممكن ، على سبيل المثال ، النظر إلى سؤال عصر النهضة العربية (عن شروط التقدم أو إمكانه) ، أو إلى ما شاعت تسميته اليوم (بالسؤال النهضوى) ، على أنه سؤال من النوع الثاني ، لأنه أقل جذرية مما يجب له أن يكون . إن الذين طرحوه ، والذين يطرحونه حتى الآن ، اكتفوا بمحاولة تقديم (قراءة جديدة للتراث) (حركات الإصلاح الديني على سبيل المثال في القرن التاسع عشر) ، تمامًا مثلما أن أنصار المعاصرة أو التحديث قد طرحوا السؤال في حدود لا تخرج به عن أن يكون (قراءة للحضارة الغربية) تنطوى ، ضمنًا ، على التسليم بأهم أفكارها . وهكذا ظل الفريقان - أهل التراث وأهل المعاصرة ، أو السلفيون القدامى والسلفيون المحدثون - بعيدين جداً عن أن يرقوا بسؤالهم إلى الحد الضرورى من الجذرية ، ومن ثم لا يمكن وصف تأملات الفريقين وأفكارهم بأنها قد وصلت إلى ما يمكن وصفه (بالفلسفة أو التفلسف) . لقد ظلوا أقرب إلى (المتكلمين) ، لأن كلا الفريقين يتبنى نقطة انطلاقه دون أن يحاول نقدها . وليس من الضرورى أن يشير (النقد) إلى القدح والذم ، فهذا هو أضعف معاني النقد وأهونها على الذهن . فمن من بين معاني النقد الحقيقية مثلاً (تفجير الموروث أو الوافد من داخله لا بهدمه بل بإكماله) . وترجع خطورة طرح المسألة في حدود (علم الكلام) إلى أن (اللحظة الكلامية) لحظة شارحة في تاريخ الحضارة أكثر مما هي (لحظة واضعة) . وأما اللحظة (الواضعة) حقاً ، فهي لا تخرج عن أحد أمرين : دين (البوذية ، اليهودية ، المسيحية ، الإسلام) أو فلسفة (أفلاطون ، أرسطو ، الفارابي ، ابن رشد ، ابن عربي ، ديكارت ، كانط ، هيجل) . وإذن لابد من الارتقاء بالسؤال عن (شروط التقدم والحداثة) إلى مستوى السؤال الفلسفي الذي يفكر في مفهوم البداية تفكيراً جذرياً . وعلى أية حال ، فإن وضع المسألة حتى على هذا النحو الذي قد يكون صحيحاً لا يتناول ولا يلبى سوى الشروط الضرورية دون الكافية .

أيضًا) . [١] وهذا الأمر لا يقل انطباقًا على (نقطة ابتداء الفلسفة) ، لأن تحديد هذه البداية هو ، فى حقيقته ، إجابة عن السؤال الأساسى فى كل نشاط فلسفى وجهد عقلى يستهدف تحديد (معنى الفلسفة وطبيعتها) . فالتساؤل عن (البداية) هو فى حقيقته تساؤل عن (الماهية) نفسها ، ماهية النشاط كله وطبيعته وجوهره . ولما لم تكن ماهية الشىء إلا مضمونه ، كان التساؤل عن البداية تساؤلاً فى الوقت نفسه عن المضمون . وإذن فتحديد نقطة البدء فى الفلسفة تحديد لمضمون الفلسفة ذاتها . [٢]

على أن الحديث عن (نقطة الابتداء) الحقيقية فى الفلسفة لا يعنى أن الفيلسوف حر فى اختياره لها . إن نقطة البدء فى الفلسفة ليست ثمرة لحرية الفيلسوف التعسفية أو لترجيحاته الشخصية ، بل هى فى حقيقتها ثمرة لاختيار الفيلسوف التنازل عن حريته الشخصية فى مناقشة المسألة والخضوع ، بدلاً من ذلك ، لمقتضيات حياة المضمون الذى يكون موضوعًا لتأمل الفيلسوف فى هذه اللحظة التاريخية أو تلك . [٣] وبعبارة أخرى أن (نقطة الابتداء) هى التى تختار نفسها ، وما على الفيلسوف إلا قبولها والتسليم بها . وهى أيضًا لا تختار نفسها تعسفًا ، لأن فيها من الصواب

---

(١) برجسون .

(٢) ولعل هذا ما يفسر لنا حقيقة أن النشاط الفلسفى ، كما تجسد لدى كبار الفلاسفة ، كان ينصب قبل كل شىء على تحديد نقطة البدء وتدقيقها وتسويغها إلى أبعد حد ممكن : (الوجود بما هو موجود) عند أرسطو ، حتى وإن كانت مصنفاته قد رتبت بحيث جاءت المنطقيات على رأسها جميعًا . وقد استمر هذا التقليد الفلسفى العظيم لدى هيجل الذى اتخذ من (الوجود) نقطة بدء أساسية لفلسفته ، شريطة ألا يعنى هذا القول أن هيجل كان أرسطيًا ، وإن كان من المؤكد أنه قد تأثر بأرسطو وبغيره من كبار الفلاسفة أيضًا ، (والكوجيتو) عند ديكارت وهو سرل من قبل هيجل ومن بعده على حد سواء .

(٣) ولما كان (الوضع التاريخى) أو (روح العصر) جزءًا من المضمون ، أو أحد العوامل المؤثرة فى إبراز عناصر معينة على حساب غيرها داخل المضمون ، كان (تيار العصر) أو (روح العصر) جزءًا مكونًا فى الفعالية الفلسفية ذاتها ، وكان نشاط الفيلسوف ، رغب فى ذلك أم لم يرغب ، يتعذر تفسير بعض عناصره ، على الأقل ، إلا فى ضوء (روح العصر) : فليست الفلسفة وحدها بنت زمانها ، بل المطلق ذاته أيضًا مرتبط بزمانه أيضًا ، على ألا يعنى هذا أبدًا أن (النزعة التاريخية) محقة فى طريقتها فى النظر إلى (طبيعة الفلسفة) . ويكفى أن يطبق المرء أفكار النزعة التاريخية الأساسية عليها هى نفسها حتى يتبين تناقضها من ناحية ، وحتى يقف على حدودها من ناحية أخرى . إن العقل الإنسانى يتقدم ويحمل مكتسباته معه وينقلها ويورثها من جيل إلى جيل . إن تقدم العقل فى التعبير عن نفسه هو تقدم للمطلق ذاته . فإذا كان (الوجود) هو أول تعريفات (المطلق) الذى تستخلص منه كل التعريفات اللاحقة ، وكان (العقل أو الفكر والوجود) من طبيعة واحدة أو من نسيج واحد ، لم يكن العقل إلا تعبيرًا عن المطلق ذاته ، أو المجلى الأساسى الذى يعبر المطلق من خلاله عن نفسه ، ومن ثم كان التقدم العقلى ، وما يتجسد فيه من منجزات روحية ومادية ، تعبيرًا عن وجود المطلق أولاً ووعيه بذاته ثانيًا وتقدم هذا الوعى بالذات من مرحلة أدنى إلى مرحلة أعلى من سابقتها ثالثًا . ألا يمكن إيجاز ذلك كله فى الحديث القدسى القائل : «كنت كنزًا مخفيًا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فيه عرفونى» .

(المنطقى والوجودي) ما يكفى لإنكار كل البدايات الأخرى وإثبات صحتها دون غيرها . إن البداية الصحيحة هى التى ترتد إليها كل البدايات الأخرى من ناحية ، وهى التى تتفرد ، من دون سواها ، بالبرهنة على أنها تنطوى على مضمون الحقيقة كلها ، أو على الأقل على أكبر جانب من هذا المضمون . والمضمون الحق الذى يخرج من قلب هذه البداية ليس له معيار يقاس به صدقه إلا (اتساقه مع ذاته) ، أى اتساق المضمون مع نفسه وليس مع أى شىء خارج عنه ، وإذن فالبداية الحقة تحدد مضمونها من ناحية ، وتستوعب سائر البدايات الأخرى فى جوفها من ناحية أخرى ، وهى بهذا تجمع بين أهم شرطين للتفلسف ، وهما الكلية والشمول من ناحية ، وكون هذا الشمول ، من ناحية أخرى ، منطوياً على مضمون حقيقى ينمو عن شمول البداية وكليتها نمو النبتة بأكملها عن بذرتها . إن (الوجود) هو الشىء الوحيد أو التصور الأوحد الذى ينطبق عليه هذان الشرطان . فالبداية هى (الوجود) . (والمضمون) هو كل ما ينطوى عليه الوجود وكل ما يمكن استخلاصه من الوجود ، أو بالأحرى كل ما سيكشف الوجود بنفسه وبحريته عن أنه ينطوى عليه بالفعل . إن (الوجود) – من حيث هو نقطة ابتداء – هو الذى سيستخلص ما فيه من عناصر ، فى حين أن الفيلسوف الذى يتخذ لنفسه نقطة بدء من (الوجود) سيكتفى (بقول الوجود) ، أى ما يقوله الوجود عن نفسه دون أن يضيف هو أى شىء من خارج الوجود ، أو يقحم أى مضمون لم ينطق به الوجود أصلاً .[(١)]

والقول أن (الوجود) هو نقطة ابتداء الفلسفة ، على ما فيه من صحة ، لا يقول إلا جانباً من الحقيقة فقط . إن التساؤل عن كون هذه البداية (مباشرة أو متوسطة) لابد منه لاستكمال الشروط الواجب انطباقها على البداية الحقيقة للفلسفة[(٢)] ، ما دام البناء الأنطولوجى للواقع بناء متناقضاً لا ينفصل فيه كل شىء عن ضده ، بل أن هوية

---

(١) وعلى الأرجح يصعب على الفيلسوف الشك فى صحة نقطة ابتداء كهذه ، خصوصاً إذا تذكرنا أن الكثير من نقاط الابتداء الفلسفية هى أحوال خاصة أو جزئية لنقطة الابتداء هذه . أليس (الموناد) مثلاً عند ليبنتز حالة أو تعيناً خاصاً من تعينات الوجود ؟ وكذلك ألا يمكن القول عن (الوثبة الحيوية) أو (التطور الخالق) عند برجسون أنه حالة من أحوال الوجود وأيضاً ؟ الخ . وقد تزداد هذه القضية وضوحاً إذا لاحظنا أن (الفلسفة المثالية) بالذات لا تستطيع أن تتخذ لنفسها نقطة ابتداء إلا من إحدى بدايتين : (الوجود) أو (الأنا) . ولقد أثبتت دراسة الخبرة الفينومينولوجية أو الإبستمولوجية أن حقيقة الذات هى (الوجود) ، مثلما تثبت الآن دراسة (الخبرة الأنطولوجية) أن حقيقة الوجود هى (الذات) ، أى أن كلا البدايتين الممكنتين فى (الفلسفة المثالية) تحيل إلى الأخرى وتتحل فيها بحيث يمكن القول : إننا فى كلتا الحالتين أمام بداية واحدة .

(٢) وقد رأينا أن مفهومى (المباشرة والوساطة) من بين أهم المفاهيم التى يستند إليها المنهج الجدلى فى قيامه . وهذان المفهومان ليسا أقل بروزاً وأهمية ودوراً فى مناقشة المضمون الجدلى للخبرة الإنسانية بعامة والخبرة الفلسفية بخاصة .

الشيء الواحد ثمرة لصراع المتناقضات وتنافر القوى الداخلة فى تركيبه ، ومن هنا فإن (السلب والإيجاب) ، المباشرة والوساطة ، لا يوجد أى منها مستقلاً عن الآخر ولا حتى فيما يمكن للفلسفة أن تتخذ منه نقطة ابتداء لها : «إذ أنه ما من شيء فى السماء والطبيعة والروح ، أو أى شيء آخر ، إلا وينطوى على (المباشرة) مثلما ينطوى على (الوساطة) بحيث أن هذين التعينين يبدوان غير منفصلين ، ولا يلبث التعارض بينهما أن يزول» .[1] فالحقيقة الأنطولوجية لنقطة البدء هى عين الحقيقة السارية فى الوجود كله ، مباشرة ووساطة أو سلباً وإيجاباً لا يلبث كل منهما أن يضمحل التناقض فيما بينهما فى مركب أسمى منهما تمهيداً للكشف عن كون المركب ذاته ما هو إلا نقطة ابتداء جديدة تنطوى على عين الأضداد والمتناقضات التى تشيع الحياة وتولد الحركة فى النسق كله .

والحقيقة إن كل مناقشة فلسفية لنقطة البدء الصحيحة هى مناقشة ذات طبيعة منطقية الأمر الذى يجعل من «تعينى (التوسط والمباشرة) ، وبالتالى مناقشة تعارضهما وحقيقتهما أمراً سائداً فى كل قضية منطقية» .[2] وهذا يعنى ضرورة أن تكون البداية (منطقية) لأن يتعين إنتاجها أو صنعها» داخل نطاق الفكر الموجود بحرية من أجل ذاته ، أو فى المعرفة الخالصة ، وبعبارة أخرى فإن توسط البداية هنا ناجم عن كون (المعرفة الخالصة وعياً) فى حقيقتها المطلقة والنهائية»[3] ... والمنطق علم خالص ، أعنى معرفة خالصة بالنطاق الكامل لتطوره . وفى خاتمة المنطق ، فإن هذه الفكرة تحدد نفسها باعتبارها تصبح حقيقة بكل تأكيد ، يقيناً أحد جوانبه أنه لم يعد فى تقابل مع الموضوع ، وإنما هو قد استدمجه فى ذاته ويعرفه على أنه ذاته ، ولكن من جانب آخر قد تخلى عن اقتناعه بأنه معارض للموضوع ومهدم له : لقد تخلى عن هذه (الذاتية) وهو شيء واحد وهذا التخلى» .[4] وواضح من ذلك أن (نقطة البدء) فى المنطق تجمع بين المباشرة والوساطة : فإذا ما نظر إلى الوجود بمعزل عما نتج عنه ، أى عن نشاط الوعى فى المرحلة السابقة وعن نشاطه فى المرحلة اللاحقة لاكتشاف الوعى لمفهوم

---

(١) S. L., Vol. 1, P. 80 .

(٢) Idem .

(٣) ولما كانت (ظاهريات الروح) «هى علم الوعى ، وهى التى تبرهن أن الوعى يصل فى النهاية إلى مفهوم (العلم) ، أى المعرفة الخالصة ، فإن علم الروح المتجلى ، الذى ينطوى على توسط نقطة الابتداء ويبرهن على ضرورة ذلك من حيث هى معرفة خالصة ، أمر يفترضه المنطق مسبقاً بناء على ذلك» . انظر : .Idem ولقد بينا ذلك تفصيلاً ولا سيما فى مدخل هذا الفصل .

(٤) S. L., Vol. 1, PP. 80 - 81 .

الوجود ، من حيث هذه الذات التي تحولت إلى موضوعها والموضوع الذي لم يعد مباينًا للذات التي أبدعته ، كان مفهومًا مباشرًا وأمكن عده (مباشرة) تخلو من المعنى ما لم تدخل عليها (الوساطة) في خطوة تالية . وأما إذا نظر إلى (الوجود) على أنه مفهوم قد اشتق من غيره ، أو قد تولد عن مرحلة سابقة عليه ، وأنه صائر إلى (الرفع) في الحدود التي سينطق بها باعتبارها حقيقته . . ه يكون في هذه الحالة مفهومًا متوسطًا ما دام التوسط بالتعريف هو (الوصول إلى شيء استنادًا على شيء عداه) .

هذا التصور لطبيعة المنطق هو في جوهره (توسط) هو في الوقت ذاته (مباشرة) تتطابق مع الوجود : «فهذه المعرفة الخالصة لا تعني أكثر من التعرف المجرد الخالص بما هو كذلك ، كذلك فإن الوجود الخالص لا يعني غير الموجود بعامة ، الوجود ولا شيء غير ذلك وبغير أي ملء [1] Filling أو أي تعين آخر» [2] . فنقطة البدء الفلسفة هي الوجود ، والوجود ينطوي على المباشرة والوساطة في آن معًا ، إن كلتيهما وليس أيًا منهما . (والوجود) ليس مجرد بداية ، لأن هذه البداية تحدد مضمون الفلسفة بأكمله وذلك لكون (الوجود) هو أول تعريف (للمطلق) . ولما كانت كل تعريفات المطلق تشتق من الوجود أو من نقطة البدء هذه ، كان الوجود مضمونًا للفلسفة كذلك : «إذ ينبغي النظر إلى هذا المفهوم على أنه أو ، وعلى أنه أكثر اتصافًا بالخالص Purest أعني أنه أكثر تعريفات المطلق تجريدًا والذي ينبغي أن يكون موجودًا في الواقع حيث نكون مهتمين بصور التعريفات وباسم المطلق . وبهذا المعنى فإن هذا المفهوم المجرد سيكون هو التعريف الأول (للمطلق) ، بينما ستكون كل التطورات والتعينات اللاحقة أغنى منه ، وستكون تعريفات أكثر دقة وأشد تحديدًا له» . [3] وهكذا فإن الوجود ليس تصورًا بسيطًا ، كما قد يبدو لأول وهلة ، بل هو أغناها جميعًا ، ويتضح ذلك من تحليل المضمون الكامل (للوجود) . ونقطة البدء هنا لا تنفصل عن المضمون مهما كانت المسافة التي قطعها الوجود بعيدة عن نفسه ، أعني أنه يظل حاضرًا – من حيث هو نقطة بدء – بصرف النظر عن كيف المضمون وكمه الذي يتكشف الوجود عنه بوصفه مضمونًا له . إن (السلب) أو المنهج الجدلي ، وهو روح الوجود وروح المضمون ، هو الذي يضطر الوجود إلى الخروج عن نفسه ، ولكن داخل نفسه أيضًا ، ليبرهن لنفسه أيضًا ، لأنه ليس ثمة شيء خارج الوجود ولا حتى العدم أو اللاوجود ، على أن (العدم)

---

(١) المقاصد الخاوية في التحليل الفينومينولوجي عند هوسرل قريبة الشبه بالوجود عند هيجل .

(٢) . Ibid., P. 81

(٣) . S. L., Vol. 1, P. 86

واحد من مكونات الوجود أو واحد من مضامينه ، وبالتالى تعريف (للمطلق) شأنه فى ذلك شأن الوجود نفسه ، وذلك لاستحالة الفصل ، داخل البداية نفسها بين الوجود واللا وجود فيها : «فتحليل (البداية) يقدم لنا مفهوم (وحدة الوجود واللاوجود) ، أو بصورة أدق كونهما متمايزين وغير متمايزين ، أو هوية الهوية واللاهوية» . (١) هذا البناء المتناقض للوجود ، الذى يكون فيه الوجود ذاته وغيره ، إذ هو وجود وماهية ومفهوم أو فكرة ، هو الذى يجعله ملتصقًا بطبيعته الجدلية ولا يستطيع التعبير عنها إلا وفقًا للمنطق أو المنهج الجدلى الذى لا يعدو أن يكون المنهج الباطنى الذى ينمو الوجود وفقًا له ، وقد يكون هذا الأمر بالذات هو الذى يقرب بين (الوجود) – من حيث هو نقطة ابتداء للفلسفة – وبين الذات أو الأنا – من حيث القدرة على أن يكون نقطة ابتداء للفلسفة أيضًا . (٢)

---

(١) Idem .

(٢) لقد أثبت الفصل الثانى من الباب الأول من هذا البحث (أن الوجود هو حقيقة الذات) ، فى حين أن الفصل الحالى يثبت (أن الذات هى حقيقة الوجود) . وهذا يعنى أن الحقيقة واحدة فى النهاية . ولأن كان المنطق قد اتخذ من (الوجود) نقطة ابتداء للفلسفة ، فإن هيجل يرى ، مع ذلك ، أنه من الممكن (للأنا) أن يكون نقطة ابتداء الفلسفة أيضًا ، بل هو يثنى على هذه الفكرة ويحذر من بعض مخاطرها أيضًا : «فالأنا بعامة شىء عينى ، أو هو بالأحرى أشد الأشياء عينية ، إنه وعى بالذات مثلما هو وعى بالعالم اللامتناهى التعقيد . وكيما نجعل من الأنا بداية للفلسفة وقاعدة لها ، فإنه لابد من إزاحة هذا العنصر العينى بواسطة شىء مطلق بحيث يكون الأنا مطهرًا من نفسه وماثلاً لوعيه الخاص باعتباره أنا مجردًا . انظر : S. L., Vol. 1, P. 88 ولكن هيجل يحذر من هذا الوهم الشائع الذى يتمثل فى ظن كل إنسان على وعى تمامًا بما يشير إليه مصطلح (الأنا) ، فى حين أن المعنى الحقيقى للأنا ، من حيث هو نقطة ابتداء الفلسفة ، بعيد جدًا عما يتصوره الناس ، هذا التصور الذى يوحدون فيه بين (الأنا) وبين (الوعى الذاتى التجريبى) ، ولذا يقول : «فكل فرد ينظر إلى الأنا داخل نفسه على نحو مباشر باعتباره نقطة ابتداء لمزيد من التأمل ، وبالأحرى فإن هذا (الأنا الخالص) ، من حيث طبيعته المجردة الماهوية ، هو شىء غير معروف تمامًا للوعى المعتاد ، شىء لا يوجد فى ذاته . وهنا ، على العكس من ذلك ، نتعرض لخطر الوهم بأننا نتحدث عن شىء معروف ، أعنى (أنا الوعى الذاتى التجريبى) ، بينما نحن فى الحقيقة نتحدث عن شىء بعيد جدًا عن هذا الوعى» . انظر : Ibid., P. 88 . وعلى وجه العموم فإن هيجل يسلم بمعقولية أن تتخذ الفلسفة نقطة ابتداء لها من (الأنا) وبجدوى ذلك ، ولكنه يرى أن نقطة الضعف الأساسية فى هذا المشروع هى الخوف من ألا يستطيع (الأنا) التغلب على التعارض أو التضاد بينه وبين الموضوع ، فيظل (الأنا) بذلك رهين (المعرفة الظاهرية) ، أى الفينومينولوجية . انظر : Ibid ., PP. 86 - 89 وبهذا المعنى يكون كتاب هيجل (ظاهريات الروح) وكتاب ديكارت (مقال فى المنهج) يشغلان المكان نفسه فى بناء الخبرة الفلسفية عند الفيلسوفين ، وهو موقع التمهيد والنقد ، بينما يعبر كتاب (علم المنطق) لهيجل ، وكتاب ديكارت (تأملات فى الفلسفة الأولى) عن مرحلة النضج واكتمال التجربة الفلسفية حيث عرض كل منهما فى كتابه الثانى (المضمون الجوهرى للخبرة الفلسفية) ، على الرغم من كل الفروق – من حيث المنهج والمضمون والهدف واللغة – داخل هذه الكتب التى لا حد لأهميتها فى تاريخ الفكر الإنسانى بعامة ، وفى تاريخ الفلسفة الغربية بخاصة .

ولكن إذا كان (الجدل) يقرر صراحة أن (الوجود) هو أعم التصورات وأنه ينطبق على كل شيء ، ولكنه لا يستطيع أن يقول عن أى شيء خلا أنه (موجود) فيكون بذلك أفقرها لأنه لا يكاد يقول شيئًا ، ولذا فهو العدم ؛ وإذا كان يقرر أيضًا أن حقيقة الوجود يتم التوصل إليها بتخصيصه وتحديده وتعيينه ، ومن ثم فإنه كلما تخصص وتعين كان أقرب إلى حقيقته ، وإذا كان يقرر أيضًا أن حقيقة (الوجود) النهائية قائمة فى آخر مقولة يمكن اشتقاقها جدليًا منه ، وهى الفكرة ، فإن السؤال الذى يطرح نفسه مباشرة هو : ولم لا نبدأ مباشرة بالفكرة مادامت هى حقيقة الوجود والماهية معًا ؟ والإجابة هى أنه «حيثما تكون المعرفة عن طريق الفكر هى هدفنا ، فإننا لا نستطيع البدء بالحقيقة ، وذلك لأن الحقيقة ، عندما تشكل البداية ، يكون لابد لها من أن تستند على توكيد محض . وعندما يتم التفكير فى الحقيقة ، فإنه لابد لها بما هى كذلك من أن تبرهن على ذاتها للفكر ، ولو أننا وضعنا (الفكرة) فى مفتتح المنطق ، وحددناها تحديدًا صميمًا من حيث المضمون بأنها (وحدة الوجود والماهية) ، فإنه لابد من أن يواجهنا السؤال التالى : ما الذى علينا أن نفكر فيه عند ذكر (الوجود والماهية) ، وكيف أمكن لهما أن يكونا متضمنين فى (وحدة الفكرة) . وحتى لو أجبنا على هذه الأسئلة ، فإن البدء بالفكرة سيظل مجرد شيء أسمى . إن البداية الحقة لابد أن تكون (بالوجود) ، وهو ما فعلناه هنا ، ولكن مع هذا الفارق ، وهو أن (الفصول النوعية) للوجود والماهية لابد من قبولها قبولاً غير نقدى من جانب الفكر التصورى From figurate conception[1]» .

أما كيف يفقد الوجود ذاته ، ومن بعده الماهية ، فى المفهوم أو الفكرة ، فأمر يقتضى ملاحظة تطورهما الجدلى لكى يتم الوقوف على الطريقة التى يفقدان - وفقاً لها - ذاتيتهما فى (وحدة المفهوم أو الفكرة) . ومن ذلك يتضح أن (البداية) لا تنفصل عن (المضمون) ، بل هى تحدده ، وأن المضمون هو الآخر يغنى عمومية البداية ويمدها بكل دلالاتها ، وكما أن البداية تنطوى ضمنًا على آخر نقطة فى (المضمون) ، كذلك فإن هذه النقطة بدورها هى المصدر الأعمق لتعقيل البداية وتبريرها ، مثلما أن النهاية - المفهوم أو الفكرة - تستمد كل شرعيتها من صحة البداية وصدقها أيضًا ، ولكن ما البداية ؟ البداية الحقيقية هى الكلى الذى يمكن لسائر الكليات أن تعتمد عليه ، أى لابد له أن يكون غير متعين ، فإنه لو لم يكن كذلك لكان مستندًا إلى ما يعينه ، وبالتالى لما كان أولاً ولا بداية .

---

(١) L. L, Sec. 159, PP. 285 - 86 .

ولكن إذا كانت البداية هى (الوجود) ، وكان الوجود منطوياً على كل مضمون المنطق أو الأنطولوجيا – أى الماهية والمفهوم أو الفكرة – فكيف يتكشف الوجود عن مضمونه ، وكيف يتحول الوجود إلى الماهية والمفهوم أو الفكرة ، أو بالأحرى كيف يفقد ذاته فيهما ؟ إن الكشف عن ذلك أمر يغنى مفهوم الوجود ويكشف عن خصبه من ناحية ، وعن فعالية المنهج وقدرته على اضطرار الوجود إلى الكشف عن كل ممكناته وعناصره الضمنية ، إن بسط العلاقة أو الكشف عن الوسائط التى تربط بين المنهج الجدلى وبين مفهوم الوجود أو البداية قد يكون هو السبيل الأمثل للوقوف على مضمون (الفكرة) من ناحية وعلى الطريقة التى يضع بها المنهج الجدلى ذاته داخل الوجود من جهة أخرى فيربط بذلك نفسه بالمضمون فى الوقت الذى يقوم فيه بخلقه أيضاً . فكيف يتحقق ذلك ؟

٢ – كيف يتم الارتباط بين المنهج والمضمون :

وسائط الانتقال من المنهج إلى المضمون :

تنطوى الفكرة على قطبين أساسيين يتكون منهما بناؤها الأنطولوجى بصورة أساسية : وهما الصورة أو المنهج من ناحية ، والمضمون أو المقولات التى لا يتحقق المنهج إلا من خلالها ، مثلما أنه لا سبيل إلى الوقوف على طبيعة المضمون إلا من خلال الحركة الجدلية لصورته . ومن الممكن اختزال حقيقة (النظرة الجدلية) إلى الكون وتكثيفها بالقول : إنها مطابقة (لحقيقة المثالية) لاسيما وأن الينابيع الأساسية للفكر الجدلى تقرر صراحة (أن كل فلسفة إنما هى فلسفة مثالية) فى حقيقتها لا استثناء فى ذلك . وجوهر المثالية هو القول : (الوجود فكر) . وهنا قد يصح القول عن الفلسفة الجدلية أنها أحد التحديدات أو التعيينات أو التخصيصات أو التكييفات التى عبر الفكر من خلالها عن نفسه بطريقة جديدة حفظت للمضمون ثراءه (فلم يعد من الممكن وصفها بأنها مثالية ذاتية) وللمنهج أو الصورة واقعية الذات وحيوية الأنا (فلم يعد من الممكن وصفها بأنها حنفت الذاتية لحساب الموضوعية ، أو أنها قد أعلت من أهمية الموضوع فاضطرت إلى وضع الذات فى منزلة ثانوية) ، بل هى فى الحقيقة قد نجحت فى التركيب بينهما – والتركيب هو عماد المنهج الجدلى – على نحو مكنها من تجاوز كل ثنائية وتخطى كل فجوة تفصل بين الذات والموضوع فعلاً لا رجعة فيه عن طريق فصل الذات العارفة عن حقيقتها بعقبة مفتعلة (كالشىء فى ذاته) مثلاً . (أن الوجود فكر) قضية واحدة تجمع بين الموضوع والذات من ناحية ، وبين المضمون والمنهج من ناحية أخرى . وكما أن (الذات) هى حقيقة (الموضوع) ، كذلك بالمثل فإن (المنهج) هو حقيقة

(المضمون) . ولكن كيف يرقى (المضمون) بنفسه إلى مستوى (المنهج) ، أو كيف يرقى (الموضوع) بنفسه إلى مستوى (الذات) من ناحية ، أو كيف يحقق (المنهج) نفسه داخل (المضمون) فيصبح (حياة ونفساً له) ، أو كيف تتموضع الذات ، أو بالأحرى كيف تموضع (الذات) نفسها داخل (المضمون) فتكسب لنفسها الواقعية وتخلع على (الموضوع) كل ما فيه من عقلانية ؟ هذان سؤالان متكافئان من وجهة النظر الفلسفية بحيث تكفى الإجابة على أى منهما للحصول على إجابة على السؤال الآخر ، وتظل المسألة دون تغيير : (حقيقة الوجود هى الفكر) ، أى أن (الفكر) – وهو المنهج – يضع نفسه هنا أول الأمر على أنه وجود ، وهذا الموقف الطبيعى فى سذاجته ، ولكنه لا يلبث أن يتبين أنه كان فى ضلال ، وأن حقيقة (الوجود) هى حقيقة (الفكر) أو الذات لا غير ، وبالتالى يصبح الفكر مطالباً – من حيث هو منهج – بالكشف عن سبيله فى الالتقاء بالموضوع أو بالمضمون ، فجلاء هذا الأمر وحده هو الذى يوقف الفكر على حقيقة لقائه بنفسه داخل (المضمون) ، أى تحول (المضمون) خطوة بعد أخرى إلى صورة أو منهج ، وبكلمة واحدة إلى (فكر صريح خالص) مبرأ من كل نسبية وريبة وما إلى ذلك من النزعات التى تشهد على أن (الفكر) لم يتعرف بعد على نفسه داخل نفسه ، مما يدل على وجود (بقية أو عقبة) لم يستطع الفكر تجاوزها بعد . إن خروج (المنهج) من قلب (المضمون) وتحوله إلى (فكر) يمكن التعبير عنه كما يلى : (الفكر هو الفكر) أو (أ هى أ) . ومن الخطأ تماماً الظن هنا بأن هذه الهوية (هوية صورية) ، لأنها لا تقدم مضموناً بسيطاً لا يعبر إلا عن (شكلية أو صورية لا مضمون لها) ، بل هى تعبر ، فى الحقيقة ، أو هى تنطوى على (المضمون) كله بما ينطوى عليه من توتر باطنى يتمثل فى التناقضات والنزاعات وفى (التركيبات) أو أضرب (المصالحة) التى حفلت بها العمليات الأنطولوجية الحية التى أنتجت كلا من (المضمون والمنهج) على حد سواء . ومع ذلك يبقى السؤال مطروحاً : (كيف ينتج المنهج مضمونه) ، أو كيف تبدع الذات موضوعها ؟

ليس بوسع المنهج إنتاج مضمونه أو خلق موضوعه – على الأقل وفقاً للتفكير الجدلى – بصورة مباشرة ، هذا أمر طبيعى مادام (التوسط) سمة مميزة للمنهج الجدلى . وإذن فلابد من ضرب من الوساطة تضمن للمنهج تحققه وللمضمون أن يكسب ، بصورة متنامية ومستمرة ، ضرباً من (الذاتية) بحيث ينوب كل منهما فى الآخر ويتحدان فى هوية واحدة عندما تزول هذه (الوساطة) التى تقرب الواحد منهما

من الآخر . [1] ولكن كيف يتم ذلك ، وما هى الوسائط التى يمكن استخدامها فى تحقيق ذلك ؟

ليس ثمة شك فى أن الفكر الجدلى بعامة ، والجانب الأنطولوجى فيه بخاصة ، تسيطر عليه فكرة (الضرورة) انطلاقًا من أول حركة للفكر يسلم فيها بأن كل شىء (وجود) إلى آخر حركة يسلم فيها الفكر بأن كل ما هو (وجود أو موجود) فهو (فكر أو فكرة) . (والضرورة) هنا منطقية بقدر ما هى وجودية . لأن حقيقة الجدل هى كون العقل على وعى بأن (الوجود والفكر) أو (الفكر والوجود) [2] من طبيعة واحدة ، وأن نسيجًا واحدًا تتكون منه حقيقة كليهما ، مادام كل منهما هو الآخر (ضمنًا) ، ولا يلبث حتى يصبح كل منهما الآخر (صراحة) ، وهو ما يكشف عنه بوضوح ما يتمتع به كل منهما من قدرة فائقة على وضع نفسه فى الآخر ، وتحويل الآخر إلى جزء من الذات ، بل الذات نفسها . وهذه العملية التى لا يخفى تعقيدها تتم وفقًا لنظام محدد وثابت ينطلق من تصور محدد للمنطق أو الأنطولوجيا تقوم فيه (الضرورة) لا بدور الهيمنة على تعاقب المراحل والتحكم بها فحسب ، وإنما أيضًا بدور المضمون نفسه الذى هو هنا (أنطولوجيا شاملة) أو كلية من حيث هو يتطابق مع الحقيقة المطلقة فى نهاية المطاف : «إن الخطة المجردة للمنطق التى توصلنا إليها بالدراسة ، ومنحناها قيمة الكلى ، والتى لا تفتأ تظهر بوصفها شيئًا جزئيًا جنبًا إلى جنب مع جزئيات أو أشياء جزئية أخرى ، ولكنها تمضى إلى ما وراء هذا كله ، هى الشىء الجوهرى ، أعنى الحقيقة المطلقة» . [3] (فالضرورة) تكشف عن نفسها هنا من خلال الفكر الذى يضع نفسه باعتباره الحقيقة المطلقة ، ولكن الفكر لا يتيقن من أنه كذلك إلا عندما يتخذ من

---

(١) ألسنا هنا بإزاء العملية الفينومينولوجية السابقة التي تكشف عن تسامي (الذات) بنفسها إلى مستوى (الجوهر) ، وتحول (الجوهر) إلى (ذات) بخلع الحياة عليه ، انظر : Phen. M., The Preface وانظر أيضًا : الفصل الثانى من هذا البحث وبخاصة القسم الرابع (المطلق ليس جوهرًا فحسب بل هو ذات أيضًا) . وهنا من الممكن إجراء مقارنة مطولة ومثمرة بين تصور هيجل (للجوهر) من ناحية ، وبين تصور كل من (اسبينوزا وشلنج) للجوهر من ناحية أخرى . ومن هذه المقارنة يتبين أن هيجل قدتجاوز بالفعل فى فلسفته مستوى الجوهر أو الجوهرية عندما أدخل السلب على (الجوهرية) فأصبح تصور (الذات) أو (الأنا) هو المفتاح الأساسى الذى يجب قراءة فلسفة هيجل ابتداء منه ، انظر : نقد هيجل لكل من (اسبينوزا وشلنج) فى كتابه : L. H. Phil., Vol. III, PP. 252 - 90 and PP. 517 - 45 وانظر أيضًا : الفصل الأول من هذا البحث .

(٢) والفارق ليس كبيرًا بين هاتين القضيتين إلا إذا تركز الانتباه على تطور الخبرة الفلسفية وتاريخها لدى فيلسوف بعينه ، ومع ذلك فإن القضيتين ، على أى نحو ظهرتا ، يظل مضمونها واحدًا ..

(٣) S. L., Vol. 1, P. 70 .

نفسه موضوعًا لنفسه – بالمعنى الجدلي للكلمة وليس بالمعنى الصورى لها – «فالفكر يصبح متمكنًا ومستقلاً ذاتيًا فى مجال المجرد ، وفى تعاقب المفاهيم التي لا تستند إلى أية دعامة حسية ، وهو يطور طاقة لا شعورية تنتظم صور العقل أو كثرة كل معرفة أخرى وكل علم أيضًا عن طريق الإحاطة والقبض على ما هو جوهرى فيها ، وعن طريق عزل هذه الصور عن كل ما هو خارجي ومن ثم ما هو منطقى ، أى ما يكون مفعمًا بمضمون الحقيقة كلها» . [1] (فالمنطقى) ليس ما تحقق له شرط اتساقه مع ذاته ، فبعض الضيغ تتوفر لها هذه الصفة دون أن تكون حقيقية بالضرورة ، بل (المنطقى) هو الحقيقة ذاتها التى تلبى مطلب (اتساق المضمون مع ذاته) لا مجرد الاتساق الصورى فحسب . واتساق المضمون مع ذاته ، من حيث هو شرط أنطولوجى ضرورى لقيام الحقيقة ، لا ينفصل عن مفهوم (الضرورة ذاتها) ، لأن الفكر وحده هو الذى يسير وفقًا لنظام محدد ويعى أنه كذلك ويخضع حريته – التى بوسعها رفض الخضوع – للضرورة الباطنية لحياته الداخلية ، فيميز نفسه بذلك عن كل فكر خاو من المضمون من ناحية ، ولا يربط نفسه ، من ناحية أخرى ، إلا بمضمونه الحقيقى : المضمون الذى لا ينفصل عن (الضرورة) التى هى حقيقة الفكر أصلاً .

وبما أن حقيقة الفكر الجدلى لا تنفصل عن تطوره ، وبالتالى عن تقدمه ، كانت (الضرورة) ذاتها هى التى تدفع بهذا الفكر إلى الأمام ، أو هى ما من خلاله ينجح هذا الفكر فى تحقيق تقدمه من نقطة إلى التى تليها ، أى إلى ما هو أسمى منها وأشد غنى وعينية فى وقت واحد : «إن (الضرورة) هى التى تدفع إلى الأمام بحركة الوجود والعدم ، وتخلع عليهما دلالة حقيقية أو عينية . وهذا التقدم هو (الاستنباط المنطقى) وهو حركة الفكر معروضة فى سلسلة مترابطة in the sequel [2] (فالاستنباط) هو ما تتحكم به (الضرورة) ، وما الاستنباط نفسه إلا التقدم ذاته ، التقدم على الأقل من مقولة إلى أخرى ، ومن مرحلة إلى التى تليها وكلما تقدم هذا (الاستنباط) أو كلما تحقق (التقدم) كلما أصبحت نتائجه ، وهى هنا المقولات ، أشد عينية وصدقًا . وعليه فإن كل معنى سيظهر الوجود والعدم من خلاله فيما بعد «سيكون مجرد تخصيص أعظم دقة وتعريف أصدق للمطلق . وعندما يتحقق ذلك فإن الوجود والعدم المحضين يحل محلهما شيء عينى يشكل فيه هذان العنصران معًا جزءًا عضويًا» . [3] وبذا تتضاف (العينية)

---

(١) S. L., Vol. 1, P. 70 .

(٢) L. L., Sec. 87, P. 162 .

(٣) Idem .

إلى (الاستنباط) ، (والتقدم والضرورة) ، بوصفها إحدى الوسائط التى تربط بين (المنهج ومضمونه) ، أو التى تقرب الواحد منهما إلى الآخر : «فالقوة الدافعة لكل المقولات هى الحقيقة العينية المطلقة والتى تعد كل المقولات المتناهية محض تجريدات لها ، والتى تنزع إلى العودة إليها بصورة تلقائية» . [(١)] وهذا يعنى أن (العينية) واسطة بقدر ما هى غاية ، وأن (العينية) ، من ناحية أخرى ، عملية متدرجة فى التصاعد والتنامى ، بحيث أن كل مقولة تجمع بين التجريد والعينية : فهى عينية بالنسبة لسابقتها ، أو هى على الأقل أشد عينية أو أقل تجريداً منها ؛ ولكنها مجردة أو أقل عينية بالنسبة لجميع المقولات التى تليها .

ولكن كيف يتم الانتقال من المجرد إلى العينى ، أو كيف يتم الانتقال من مقولة إلى أخرى ، وبالأحرى كيف ينجح الفكر فى الانتقال من مرحلة إلى أخرى أثناء تحقيق عملية (اللحام) بين الفكر وموضوعه ، أو بين المنهج ومضمونه ، أو أثناء ذوبان الواحد منهما فى الآخر ؟ لابد لهذا الأمر قبل كل شىء من أن يكون منهجياً ، أى ضرورياً : «إن تقدم التفلسف لابد له من أن يكون فى جميع الأحوال تقدماً منهجياً ، أى تقدماً ضرورياً يتمثل فى جعل (الضمنى) فى المفهوم (صريحاً)» . [(٢)] وهذا يبين أن القاعدة العامة فى اتحاد (المنهج بالمضمون) ، أو فى ارتباط أحدهما بالآخر ، هى الانتقال من القوة إلى الفعل ، أو التقدم من الضمنى إلى الصريح . ولكن هذا (الانتقال) وذلك (التقدم) خاضعان – من حيث هما يعربان عن التقدم – لمقتضى (المنهجية) ، والمنهجية هى (الضرورة) . وهذا يعنى أن الانتقال من (القوة إلى الفعل) ليس بالأمر العرضى الذى يمكن له أن يحدث كيفما اتفق ، إذ هو محكوم بشرائط محددة لا يتحقق بدونها .

ولكن ما الذى ينتقل من (القوة إلى الفعل) أو من (الضمنى إلى الصريح) ؟ إنه (الفكرة) بدون شك ، ولما كان (الوجود) فكراً أو (فكرة) بالقوة أو ضمناً ، وكان (الفكر أو الفكرة) وجوداً بالفعل ، كان (الوجود) – وهو المضمون الأساسى للفكرة – هو الذى يطبق على نفسه شرائط (المنهجية والضرورة) حينما يقوم (بالحكم على نفسه) أو (يقول نفسه) من خلال انتقال حركته المعبرة عن ذاته أو المفصحة عن طبيعته من القوة إلى الفعل أو من الضمنى إلى الصريح خلال استنباطه من داخل ذاته لما ينطوى عليه من إمكانات فعلية . وإذا كان (الوجود) أساساً لكل تفكير أنطولوجى فإن ما يستخلص

---

(١) . McTaggart, Studies in the Hegelian Dialectic, Op. Cit., P. 127

(٢) . L. L., Sec. 88, P. 163

منه (بالاستنباط) يجب أن يكون بالمثل ذا طبيعة مماثلة ، أى طبيعة وجودية أو أنطولوجية ، ولما كانت (المقولات) التى يعبر الوجود من خلالها عن نفسه أو التى يقول الوجود نفسه من خلالها هى ما يستنبطه من نفسه ، كانت هذه المقولات فى حاجة إلى ربطها بالأصل الذى صدرت عنه ، وذلك بالكشف عن أنها ذات طبيعة أنطولوجية شأنها شأن (الوجود) أو الأصل الذى صدرت عنه .[1]

٣ - الطبيعة الأنطولوجية للمقولات :

إذا كان (الروح) هو المفهوم الأساسى الذى يضطلع الجدل بالكشف عنه ، وكانت (الفكرة) هى ما يستخدمه الروح للتعبير عن نفسه والتعرف عليها بقصد امتلاك (الوعى الذاتى المطلق بذاته) ، فإن المقولات هى المضمون المباشر والحقيقى الذى يتكون منها بناء الفكر الباطنى من الناحية الأنطولوجية . فالمقولات هى الأبنية الموضوعية والواقعية التى تحيا (الفكرة) من خلالها ويتعرف الروح على نفسه أيضاً . ولما لم تكن المقولات (مستوية فى دلالتها[2] الأنطولوجية) ، ولا فى تعبيرها عن الفكرة - وإن كانت كلها ضرورية بالقدر نفسه - كان الكشف عن موضوعيتها جميعها أمراً لازماً للكشف عن هذه الضرورة . وليس ثمة شك فى أن (الضرورى) لا ينفصل عن (الكلى والشامل) : (فشمول المقولات وكليتها وضرورتها أمور لا تقوم للمقولات بغيرها ماهية حقيقية)[3] ، وإن كان الطابع الأنطولوجى أو (موضوعيتها)[4] بالأحرى هو أهم الأسس الذى تستند إليه المقولات فى قيامها وفى قدرتها على التعبير عن (الروح) من خلال كونها حقيقة (الفكرة) التى ليس للروح وجود بغيرها .

---

(١) وإن لم يحل ذلك النظر الأنطولوجى فيها دون أن يكون لها وظائف إبستمولوجية مؤكدة نكتفى فيما يلى بالتلميح لها على عجل كلما كان ذلك ضرورياً فقط .

(٢) لأن المقولات المتقدمة أقل تعبيراً عن الحقيقة ، على العكس من المقولات المتأخرة التى تتزايد قدرتها باطراد على مطابقة الحقيقة كلما تقدم النسق صعداً فى اتجاه المقولات الأخيرة . (فالوجود المتعين) أكثر تعبيراً عن الحقيقة من (الوجود الخالص) ، ودائرة (الماهية) أكثر قدرة على التعبير عن الحقيقة من (الوجود الخالص) ، ودائرة (الماهية) أكثر قدرة على التعبير عن الحقيقة من دائرة (الوجود) . ولكنها أقل قدرة على التعبير عن الحقيقة من دائرة (الفكرة أو المفهوم) . وعلى المستوى المنهجى ، فإن التحليل المستند إلى (مقولة التفاعل) أصدق وأصح من ذاك المستند إلى (مقولة العلية) . كذلك يمكن القول ، وبدون تحفظ ، أن (المنهج العضوى) أصدق من (المنهج الآلى) تماماً مثلما أن (علم الحياة) أكثر تعقيداً من (علم الميكانيكا) . الخ .

(٣) إمام عبد الفتاح إمام ، المنهج الجدلى عند هيجل ، مرجع سبق ذكره ، ص ٢٨٥ - ٨٦

(٤) (موضوعية المقولات) تسمح بإجراء مقارنة مطولة مع التصورات الأفلاطونية (المثل) . وهيجل فى هذه اللحظة أقرب إلى أفلاطون منه إلى أرسطو يشهد على ذلك تقريظه المستمر لحوار (السفسطائى) وبوجه أخص لحوار (بارمينيدس) . انظر : L. H. Phil., Vol. 1, PP. 49 - 71 .

وقد يكون من شأن تحديد بعض وظائف المقولات المساعدة فى الكشف عن الطابع الأنطولوجى المميز فعلاً : فهى «أولا (اختزالات) نظراً لعموميتها ، فالأفكار وحدها هى التى تستطيع أن تحتوى الكثرة اللامتناهية لجزئيات الوجود الخارجى والفعلى . مثال من المعركة ، الحرب ، الأمة ، حيوان البحر ، وهكذا ، أضف إلى ذلك أن (فكرة الله) أو الحب تنطوى فى بساطتها على عدد لا نهاية له من الأفكار والفعاليات والأحوال . وتستخدم المقولات ثانيًا فى (التعيين الأدق للعلاقات الموضوعية) واكتشاف هذه العلاقات والتى يجعل فيها المضمون والغرض معتمدين بالكامل على المادة الماثلة ، وبالتالى لا يعود من جدوى لتعيين المضمون الذى ينسب إلى (تعينات الأفكار فى ذاتها) . وتستخدم المقولات ثالثا بوصفها وسائل تكشف لنا عن أنها مندمجة فينا . ومثل هذه التعينات سرعان ما تتجلى أو تعرب عن نفسها باعتبارها جزئيات داخل تمايزات متضادة contradistinctios فى (كلية) ما نحن على وعى بها ، أو كلى نحسه فى أنفسنا ، وفيما نجد فيه حريتنا ، والواقع أننا نجد أنفسنا متورطين فى هذه الجزئيات particularities وأنها تتغلب علينا . رابعًا وأخيراً ، فإن (صور الفكر) تخدمنا أكثر مما نخدمها ، فنحن سادتها وليست هى التى لها السيادة علينا ، إن (صور الفكر) هذه تنفذ إلى كل أفكارنا ، سواء إلى تلك الأفكار التى تعد (نظريات) أو تلك التى لها (مضمون من الإحساس أو الدافعية والإرادة)» [1] ومن البين هنا أن هذه الوظائف تنطوى على تداخل لا حد له بين ما هو (إبستمولجى) وما هو (أنطولوجى) ، ومع ذلك فإن هذا التداخل يمثل حقيقة الفكر وحقيقة الواقع إلى حد بعيداً جداً . فهى أولاً (اختزالات فكرية) [2] ، أو اقتصاد فى الفكر . (واقتصاد الفكر) هو أول سمة مميزة للمقولات . ولكن هذا الاقتصاد ليس تعسفيًا ، بل هو خاضع تماماً للقسمة الموضوعية للواقع ، أو هو بالأحرى صدى لقدرة الفكر على أن يردد ما فى الواقع ذاته من (علاقات موضوعية) ، أو ما للفكر من قدرة على أن يقسم هذا الواقع إلى (حقول متمايزة للبحث بمفاصل حية ولكن دون أن يضيف الفكر من عنده شيئًا) [3] . وهو فى

---

(١) S. L., Vol. 1, PP. 43 - 44 .

(٢) ولقد تعمقت فكرة (الاختزال) هذه فيما بعد فى التفكير العلمى والفلسفى فى ألمانيا ، ومن المحتمل أن تكون قد بلغت تمام نضجها عند كل من (ماخ) و (افيناريوس) فى تصورهما لاقتصاد الفكر ، انظر :
E. Husserl, Logical Investigations, Translated by J. N. Findlay, Vol. 1, Prolegomena to pure logic (London : Routledge & Kegan Paul, 1970), PP. 204 - 11 .

(٣) ولقد أوضح هوسرل فى دراسته لنظرية العلم كيف أن المنطق هو العلم الوحيد القادر على تقسيم الواقع إلى حقول محددة للبحث تؤلف كلاً واحداً يربط بين أجزائه أو حقوله مفاصل شبيهة بمفاصل الكائن الحى ذاته . انظر : Husserl, logic Investigations, Op. Cit., PP. 74 - 89 .

ذلك كله يقوم بتحديد المضمون وفقًا للحدود الموضوعية (للواقع) دون أن يتجاوز مادته الماثلة ، ويعول على أشياء غريبة على الفكر (كالشيء فى ذاته) . أما الوظيفة الثالثة للمقولات ، فتكشف بوضوح عن التداخل بين (الفكر والوجود) . فالمقولات ، وفقًا لوجهة النظر هذه ، لا تشكل البناء الأنطولوجي للواقع فحسب ، وإنما أيضًا البناء الأنطولوجي (للفكر) ذاته ، إن جاز التعبير ، أو هى ، على الأقل ، تؤكد ، من خلال وظيفتها الإبستمولوجية ، أن الفكر والواقع ينتظمهما نسيج واحد ، وأن حقيقة الواحد منهما هي حقيقة الآخر ، وبالتالى فهى (وسائل) لا فكاك منها ، لأنها هى الفكر والواقع فى آن معًا . وأما الوظيفة الرابعة ، فتستكمل إيضاح سابقتها إذ تربط بأحكام بين (الذات والموضوع) أو بين (الأنا والواقع) . وذلك أن صور الفكر أو المقولات هى العنصر الحقيقى للفكر ، لا فرق في ذلك بين أن تكون الأفكار (نظريات علمية) ، أو أن يكون مضمون هذه الأفكار (مضمونًا نفسيًا) يتألف من العاطفة أو الدافعية أو الإرادة . (فاللحام بين الأنا والواقع) لا يمكن أن يكون منطقيًا وعقليًا فحسب ، بل لابد له من بعد سيكولوجي أيضًا . إن إحساسات الناس وعواطفهم ودوافعهم هى التى تحركهم إلى الفعل ، والأعمال العظيمة مشروطة فى الغالب بدوافع أصحابها وعواطفهم ، إذ ليس ثمة عمل عظيم بغير عاطفة . والمقولات ذاتها من حيث هى وسائط أو وسائل تربط بين (الذات وموضوعها) ، أو بين (الأنا والواقع) ، هى عناصر لا غنى عنها حتى فى تفسير وتحليل الجانب (الدافعى والعاطفى) فى نشاط الإنسان وموقفه من (الآخرية) على وجه العموم .

على أنه لا يصح أن يفهم من ذلك أن الأفكار (وسيط) بين (الذات والموضوع) [1] ، لأن الأفكار أو المقولات هى الموضوع الحقيقى للفكر ، ولأن المقولات لا تعبر إلا عن طبائع الأشياء ذاتها ، ولكن بلغة المفاهيم أو التصورات أو المقولات : «فطبائع الأشياء أو ماهياتها هى المفاهيم ، والمفاهيم لا توجد إلا بالنسبة للفكر فقط ، ونحن لا نسيطر عليها أو نتحكم بها ، بل على فكرنا أن يقيد نفسه وفقًا لها (أى المقولات) وعلى اختيارنا التعسفى أو حريتنا ألا تحاول صياغتها وفقًا لخيالها ، وبقدر ما يكون تفكيرنا الذاتى الخاص بنا والفعل الأكثر صميمية والمفهوم الكلى للأشياء حقيقتها الخاصة

---

(١) أى الفلسفة النقدية ، وقد انتهت هذه الفلسفة إلى أن جعلت (الوسيط) يفصلنا عن الأشياء أكثر من كونه يصلنا بها . ومن الممكن دحض هذا الرأى بالقول : «إن الأشياء ذاتها التى يفترض أنها تقف من ورائنا ، ومن وراء الأفكار التى تشير إليها ، هى أنفسها (أشياء الفكر) ، وبقدر ما لا تكون محددة أو معينة تكون هذا الذى يدعى (شيئًا فى ذاته) . وهو نتائج للتجديد الفارغ . انظر : S. L., Vol. 1, P. 44 .

لا يكون في استطاعتنا المضى إلى ما وراء أفعالنا ، إذ ليس في استطاعتنا العلو عليها ، وبالمثل فإنه لا يمكننا - إلا قليلاً - المضى إلى ماوراء طبائع الأشياء ... وطالما أنه يتعين عليها [1] أن تقدم علاقة فكرنا بالأشياء ، ولكنها لا تنتهى إلا إلى نتيجة فارغة ، فإن وجود الشىء الواقعى يقوم بوصفه (المعيار لمفاهيمنا) ، فى حين لا يمكن لهذا الشىء ، بالنسبة لنا ، أن يكون شيئًا آخر غير مفاهيمنا» . [2] فالأفكار ليست وسيطاً بين (الذات والموضوع) ، لأن الأفكار - أى المقولات - هى (الموضوع) ذاته ، وذلك لأن المقولات تمثل الطبائع الحقيقية للأشياء . ولما كانت (طبائع الأشياء أو ماهيتها) هى المفاهيم ، وكانت (المفاهيم أو المقولات) أفعالاً للفكر [3] ، كان من المتعذر على (الفكر) العلو على نفسه أو تجاوز ذاته من ناحية ، وكان من المتعذر عليه تجاوز (الأشياء) أو العلو عليها لأن الفكر لو اتخذ من (الشىء الواقعى) معياراً له ، لما كان بذلك يتخذ إلا من (الفكر) نفسه معياراً ، وذلك لأن (طبائع الأشياء) لا يمكن تصورها إلا بالفكر ومن خلاله ، ولو اتخذ ، من ناحية أخرى ، لنفسه معياراً من (الفكر) ذاته ، لما كان يتخذ لنفسه معياراً ، فى الحقيقة ، إلا من (الشىء) نفسه أو من (الشىء الواقعى) مادامت الأشياء بطبيعتها قائمة فى التصورات ، ومادامت التصورات والأشياء ، فى النهاية ، محصلة لأفعال الذهن نفسه . وإذن فالحديث هنا لا يدور على شيئين مختلفين ، بل على شىء واحد ذى وجهين أو بعدين هما (الفكر والوجود) ، والواحد منهما ليس إلا الآخر ، مثلما أن الآخر ليس إلا الذات ، أو مثلما أن الذات هى الموضوع . وهذا هو الموضوع الحقيقى للمنطق أو الأنطولوجيا ، أعنى (الكلى) أو (الكليات الحقيقية) أو المقولات .

إن (أفعال الذهن) ، التى تثير فى الوقت نفسه إلى المقولات والأشياء ، أو إلى الفكر والوجود ، هى التى تكشف عن الطابع الدينامى والخلاق للفكر ، وعما ينطوى عليه من قدرة (سالبة) تتمثل فى مقدرته على (وضع ذاته وعالمه) فى وقت واحد . وهنا فإن (فعالية الفكر) تكشف عن نفسها من خلال (الكلى) الذى هو حقيقة الفكر الباطنية والماهوية ، ومن الجوهرى التأكيد بأن هذا (الكلى) ليس له وجود (حسى) أو (خارجى) ، بل وجوده للذهن والعقل ليس إلا ، ولو كان (الكلى) مما يمكن للحواس أن تقع عليه ،

(١) أى على الأفكار أو المقولات وفقًا لتصورات الفلسفة النقدية عند كانط .

(٢) S. L., Vol. 1, P. 44 .

(٣) يمكن تلخيص (الكوجيتو) عند كانط بالقول : (إن الأنا مصحوب بكل أفكاره ، وأفكار الأنا هى أفعاله) .

لما عاد كليًا : فإن من طبيعة ما تدركه الحواس أن يكون (مباشرًا) ، فى حين أن أول ما يميز (الكلى) كونه (متوسطًا) [1] : «إن الكلى لا يوجد وجودًا خارجيًا بالنسبة للعين الباصرة على أنه كلى . كما أنه لا يمكن (للنوع) ، من حيث هو نوع ، أن يكون مدركًا بالطريقة نفسها ، تمامًا مثلما أن قوانين الحركات السماوية ليست مكتوبة على صفحة السماء . (فالكلى) تتعذر رؤيته وسماعه ، لأن وجوده مجعول للذهن [2] Mind فقط» [3] .
وهكذا لا يمكن للحواس أبدًا أن تقف على (كلى) أو (مقولة) فى العالم الخارجى ، لأنه بمجرد أن تلامس حاسة محسوسًا تصبح العلاقة (مباشرة) وينتفى (التوسط) ومن ثم (الكلية) نفسها . وعليه فمن العبث أن يشغل المرء نفسه ، أو حتى أن يأمل ، بأن يرى أو يسمع أو يلمس (الوجود) أو (العدم) أو (الصيرورة) أو (الماهية) أو (الفكرة) ، لأن إدراك هذه (الكليات) منوط (بالعقل) لتفرده بالقدرة على (السلب والوساطة) وشتى العمليات الضرورية لا لإدراك المقولات إدراكًا صحيحًا فقط ، وإنما أيضًا لقدرته أساسًا – على وضع (موضوعه) فى عين الوقت الذى يضع فيه (ذاته) . فالكليات أو المقولات أنساق عقلية ليس لها وجود حسى ، وإلا لضاع (فصلها النوعى) الذى تعرف به ، ولكنها فى الوقت نفسه هى ما يتركب منها كل موجود فردى وحسى ، فكل الكائنات يدخل فى تركيبها (الكيف والكم والقدر والماهية والفكرة) ، بل يستحيل على العقل – أساسًا – تفهم البناء الأنطولوجى للعالم لو تم تجاهل هذه المقولات . ولكن الوقوف على أى منها متجسدة فى الطبيعة أو للحواس أمر لا يصح التفكير فيه أبدًا .

ومن الأمثلة التى ينطبق عليها ما ينطبق على المقولات (كليات) قد يصح إلحاقها بالمقولات ، (كالأجناس والأنواع) مثلاً فمما لا شك فيه أن أحدًا لا يستطيع أن يرى ويلمس (الإنسانية والحيوانية) ولكن المرء مضطر فى الوقت نفسه إلى تفسير البناء الأنطولوجى (للإنسان الفرد ، وللحيوان الفرد) بهذه الكليات ، التى لا انفصال لها عن المقولات ، والتى لو أمكن حذفها من الكائن الفرد ، لفقد الماهية التى يتقوم بها .

---

(١) لايتكون (الكلى الحقيقى) إلا نتيجة عملية وساطة يتم فيها إنكار الجزئى ورفعه والاحتفاظ به داخل ما يسلبه ، فى حين أن (الكليات الحسية) يتم الوصول إليها بالوقوف على الخصائص المشتركة بينها بطريقة تجريبية وإحصائية خارجية تمامًا . ولذا يقال فى المنطق الصورى «كلما كبر الماصدق قل المضمون ، وكلما كبر المضمون ضاق الماصدق» . .

(٢) وهنا لا يخفى الأثر الأفلاطونى ، وخصوصًا (نظرية المثل) ، فى تأثيره على تصور هيجل للمقولات والكليات على وجه العموم . انظر : أفلاطون : السفسطائى ، ذكر سابقًا .

(٣) . L. L., Sec. 21, P. 43

(فالأجناس والأنواع) ، كالمقولات ، وجودها مجعول للذهن أيضًا ، وإدراكها محصور بالعقل : «إن الحيوان بوصفه حيوانًا لا يمكن إظهاره : ولا يمكننا أن نشير إلى أى شىء إلا إلى حيوان مخصوص معين ، وأما الحيوان بوصفه حيوانًا فلا يوجد : إنه (الطبيعة الكلية للحيوانات الفردية) فحسب ، فى حين أن كل حيوان موجود هو الشىء الأكثر خصوصية وتحديداً بصورة عينية . وكيما يكون الكائن حيوانًا ، فإن (قانون النوع) ، أى الكلى فى هذه الحالة ؛ هو الخاصية Particular للحيوان الجزئى ، فضلاً عن كونه الماهية التى يتحدد بها . خذ من الحيوان كليته عندئذ يصبح من المتعذر عليك أن تقول ما هو . فللأشياء طبيعة باطنية ثابتة ، فضلاً عن أن لها وجوداً خارجيًا فعليًا . إنها تحيا وتموت وتظهر وتضمحل ، ولكن الجزء الكلى والماهوى هو (النوع) ، والنوع يشير إلى ما هو أكثر من مجرد شىء مشترك بينها جميعًا» .[1] فالجنس والنوع كليات تشارك المقولات طبيعتها الأنطولوجية . وكما أنه لا وجود (للكيف والكم والقدر) بأعيانها أو مستقلة ، بل وجودها الكلى يوقف عليه بالعقل ، بينما يوقف على تجلياتها فى الكائنات المخصوصة المعينة التى يشارك (الكيف والكم والقدر) فى وجودها العينى الفعلى ، كذلك لا توجد الأجناس والأنواع إلا وجوداً عقليًا ، أو هى قد توجد ملابسة للأفراد التى تستمد منها ماهيتها وطبيعتها الحقة .

ثمة أمر يجب أن يكون ماثلاً فى الأذهان دومًا ، وهو أن (كليات المنطق) أو (المقولات) ليست بصور فارغة من المضمون ، ولا هى بتصورات أو أفكار صورية معزولة تمامًا عن محتواها الحى . إن الأمر هنا على العكس من ذلك تمامًا ، لأن (المقولات الجدلية) تمتاز بقدرتها الفائقة على أن توحد ، بلا انقطاع ، وبشكل متزايد ، بين مستويات متعددة من المضامين ، وليس فقط بين صورة محددة ومضمون معين ، والواقع أنه لخطأ جسيم حتى مجرد أن يفكر المرء فى مقارنة (المقولات الجدلية) مع (التصورات الصورية) : فبينما تقوم (الأفكار الصورية) كل بذاتها لتؤلف عالمًا أو صورة لا تربطها بغيرها رابطة ، فإن (المقولات الجدلية) تخرج كلها من قلب (بذرة واحدة) هى (الوجود) على هيئة نسق لا يكف عن التنامى ، وهو فى كل مرحلة جديدة يصل إليها يثبت أنه ما زال فى باطن (الوجود) ما يمكن استنباطه حتى ينتهى إلى آخر (قول يستطيع الوجود أن يقوله عن نفسه) وهو أنه (فكر) أو (فكرة) . إن هذا الطابع الأنطولوجى للمقولات يحتم نبذ القول الشائع من أن «المنطق يهتم بالصور فحسب ، وأنه يستمد المادة لها من مكان آخر . فالافتراض بأن (الأفكار المنطقية) ليست بشىء

---

(١) L. L., Sec. 24, P. 47 .

إذا ما قورنت مع غيرها من المضامين الأخرى ليس بالأمر الذى يحق لنا أن نطلقه على (الصور) التى هى الأساس الواقعى المطلق لكل شىء . وبالأحرى فإن كل شىء آخر مقترن بهذه الأفكار ... إن دراسة هذه الصور ، فى ذاتها ولأجل ذاتها ، تبين ، فضلاً عن ذلك ، أن هذه النماذج الفكرية يتعين استنباطها من الفكر ذاته ، استنباط حقيقتها المدروسة انطلاقًا من قوانينها الخاصة ... وكل ما علينا هو أن ندع (الصور الفكرية) تتبع (دافع حياتها العضوية الخاصة)» . [1] فمن خطل الرأى أن يذهب المرء إلى أن (المقولات المنطقية) صور لا مضمون لها ، وذلك لأنها هى الأساس الأنطولوجى لكل ماعداها ، مما يسوغ وصفها بأنها ماهية لكل ماعداها . وهذه (الماهية) ليست إلا الفكر ذاته مادام هو مصدرها الأوحد الذى تستنبط منه وبه وفقًا لقوانين حياتها الخاصة ، وليس وفقاً لأى اعتبار خارج عن حقيقة الفكر الذى تصدر عنه . وكل ما يتطلبه استنباطها استنباطًا مستقيماً هو أن نتركها وشأنها تستنبط نفسها بنفسها لا تخضع فى ذلك إلا لما يمليه عليها دافع حياتها العضوية ، أو نظام حياتها الباطنى الذى لا يضعه أحد ، بل هو الذى يضع نفسه بنفسه . وبهذا يتحول المنطق بصورة حاسمة إلى «دراسة للفكر الخالص والبسيط ، أو إلى دراسة لصور الفكر الخالص . طبقًا للمعنى المألوف فإننا نشير (للفكر) بعامة إلى (نواتنا) التى هى فكر نقى وأكثر من مجرد شىء بسيط something more than simple and unmixed أى الفكر الذى تكون مادته مستمدة من الخبرة . (والفكرة) فى المنطق يفهم على أنه لا يحتوى على أى شىء إلا على ما يستند إلى التفكير وما جاء به التفكير إلى الوجود . وفى مثل هذه الأحوال فإن الأفكار تكون أفكاراً خالصة . وعندئذ يكون الذهن Mind فى عنصره الأصلى in its own home - element وبالتالى حراً ، فالحرية تعنى أن (الشىء الآخر) الذى تتعامل معه هو ذات self أيضًا ، ولذلك فإنك لا تغادر قاعدتك الخاصة أبداً your own ground بل إنك أنت الذى تهب القانون لنفسك فى هذه الحالة» . [2]
فحقيقة المنطق – وهو ليس بشىء سوى المقولات – وهى الفكر ، وحقيقة الفكر هى (الذات) ، ومن ثم فإن الذات تستشعر (الحرية) فى (المقولات) أو داخل نطاق (الفكر الخالص) أو فى المنطق ، وذلك لأن الذات فى هذه الحالة لا تنصاع لأية قوانين خارجية ، بل هى تخضع فقط لما لا تستطيع إلا أن تشرعه لنفسها ، أى لقوانينها هى ، وبالتالى فإن عنصر (الاغتراب) لا محل له أبداً فى المنطق ، لأن الفكر هنا لا يحاور إلا ذاته ،

---

(١) L. L, Sec. 24, P. 51 .
(٢) L. L, Sec. 24, P. 51 .

ولا يتعرف على ذاته إلا فى ذاته أيضًا ، وحتى يكون استنباط الفكر لمقولات المنطق ، أو بالأحرى لمقولاته هو ، حسبه ألا يفرض» إلا أن نتخلى عن أنانيتنا وعن وجودنا الجزئى ، ومن ثم أن نغرق أنفسنا فى الشىء ونترك للفكر الحق فى أن يتبع مساره الخاص ، لأننا لو أضفنا أى شىء من عندنا ، فإننا نكون نفكر بطريقة خاطئة» . [١] وكأن (الاغتراب) أو (الغربة) ليس إلا انحرافًا عن الموقف الأنطولوجى الصحيح . وكأن قهر (الاغتراب) ليس فى النهاية إلا عودة من (الظن) أو (المعرفة الناقصة) [٢] إلى (المعرفة الصادقة) التى تقول (الوجود) كما هو ولا شىء غيره دون تدخل من الإرادة بالإضافة أو الحذف ، إلا داخل حدود حركة الفكر ذاته الذى يكفى الالتزام بحركته ، كما هى ، كى يتم استنباط المقولات أو فض المضمون على أصح نحو ممكن ليستبين للفكر ، فى نهاية المطاف ، أنه لم يقل إلا ذاته . فالوجود الحق (سواء أكان وجود المقولات أو أى شىء آخر) هو وجود (الذات) أو (الفكر) ، مادام (الوجود فكر) تمامًا مثلما أن حقيقة (الجوهر هى الذات) . ومن البين هنا أن الفروق بين الأنطولوجيا والإبستمولوجيا تميل إلى أن تلغى نفسها ، لأن حركة الفكر تستحيل إلى حركة كونية تكاد تكون حركة واحدة يمكن إبرازها فى القول : (التعرف على الذات وجود) ، أو (التعرف على الذات وضع لها) . وهاتان قضيتان متكافئتان إلى حد بعيد جدًا .

على أن هذا المضمون الأنطولوجى للمنطق ، والذى يتكشف من خلال مقولاته ، لابد من أن ينتظم عملية استنباطه نسق واحد تخرج فيه المقولات من بعضها ، من الوجود الذى هو القاعدة التى يخرج منها كل شىء من القوة إلى الفعل ، أو من الضمنى إلى الصريح وصولاً إلى (الفكرة) التى تنطوى - علنًا أو صراحة - على العكس من الوجود على النسق كله . وأهم ما يمتاز به هذا النسق هو أن كل تضاد فيه بين (الذاتى والموضوعى) قد تلاشى لأن (الوجود فكر) ، مثلما أن (الفكر وجود) . كما أن هذا النسق نسق عقلانى ، لأن كل عناصره مستنبطة ومفسرة من الفكر وبه . ولذا «يتعين أن تكون مبادئ المنطق منظومة فى نسق من الأنماط الفكرية أو المقولات الأساسية التى يضمحل فيها التضاد بين (الذاتى والموضوعى) بمعناه المعتاد .

---

(١) Ibid., P. 49 .

(٢) وهذا شبيه بالجدل الصاعد عند أفلاطون الذى يتصاعد فيه فكر الفيلسوف من المحسوس إلى المعقول . وبهذا يكون (التفكير الخالص) عند هيجل قريبًا جدًا من نظيره عند الفيلسوف الأفلاطونى الذى يركز بصيرته فى المثل ، وكأنه بذلك يقضى على كل غربة ، عندما يصل إليها ، فى حين أن (الجدل الهابط) أشبه ما يكون بعودة عقل الفيلسوف من المثل إلى العالم الذى قد يصح مقارنته بالانتقال من المنطق إلى الطبيعة وفلسفة الروح عند هيجل .

ومن الممكن لنا هنا أن نوضح الدلالة المرتبطة بالفكر وبصوره المميزة له بالقول القديم (أن العقل يحكم العالم) أو بعبارتنا : (إن العقل قائم فى العالم) ، وهى عبارة تعنى أن (العقل هو نفس العالم أو روحه التى تسكنه وأنه مبدؤه الباطنى ، وطبيعته الأكثر خصوصية ، وأنه كلى» . [١] فنظم المضمون كله فى نسق - فى حلقات متصاعدة مستنبطة من بعضها فتكون العقلانية فى هذا النسق أو هذا الاستنباط راجعة إلى ضرورة العملية أو المسار كله - تعبير مؤكد عن عقلانية هذا المضمون (وصدقه الأنطولوجى) - إن جاز التعبير - لأن أحداً لم يفرضه أو يخترعه ، بل إنه هو ذاته ، وبقواه الخاصة ، هو الذى يضع نفسه بنفسه من خلال (السلب)» الذى تنطوى عليه الفكرة والذى هو الحركة الجدلية الأصلية» . [٢] إن الطبيعة الأنطولوجية للمقولات الجدليـة غير خافيـة : «فهى مقولات موضوعية معنية بالتعامل مع الواقع ، وليس مع ما قد يرغب هذا المرء أو ذاك بأن يكون عليه الواقع» . [٣] هذه الطبيعة الموضوعية للمقولات تحصل للإنسان أملاً قوياً بأن يكون قادراً على قهر (الاغتراب) إذا هو التزم ، حتى النهاية ، (بمنهج أنطولوجى) فى التفكير ، إن جاز القول : «(إذ بوسع الذهن الإنسانى ، إذا ما رأى الأمور بقدر كاف من الوضوح ، أن يرى الطبيعة كما لو كانت ملكاً له فى كل جوانبها» . [٤] ولم يكن الأمر كذلك إلا لأنه «إذا كان بالوسع حمل أية مقولة على شىء ما ، فإن هذا يسمح بحمل (الفكرة المطلقة) على هذا الشىء . وإذا لم تكن (الفكرة المطلقة) ببساطة إلا وصفاً للروح الإنسانى بحدود مجردة ، أو بعبارة أخرى لم يكن الروح الإنسانى إلا تجسيداً للفكرة المطلقة» [٥] ، كانت الطبيعة ، والعالم بوجه أعم ، بيئتين إنسانيتين بوسع الإنسان أن يتعرف على نفسه فيهما بقدر ما يستطيع إنتاجهما وفقاً لقوانين ذهنه التى هى قوانين الواقع نفسه .

إن إنتاج هذا (الواقع) هو إنتاج (للوجود) ذاته ، وذلك لأن (الوجود) هو مضمون (الفكرة) . ولكن (الوجود أو المضمون) هو الذى ينتج نفسه بعدما تحقق (اللحام المطلق) بين الذات وموضوعها . هذه الوحدة بين القطبين هى المحصلة النهائية المترتبة

---

(١) L. L., Sec. 24, P. 46

(٢) S. L., Vol. 1, P. 66

(٣) Mc Taggart, (John and Ellis), A commentary on Hegel's logic (New York : Russell & Russell Inc., 1964), P. 93 .

(٤) Mc Taggart, A Commentary, Op. Cit., P. 141

(٥) Idem

على تفاعل الوجود أو المضمون من ناحية والمنهج أو الفكرة من ناحية أخرى . إن بسط (الوجود) لنفسه أو فض (المضمون) لذاته لا يكون إلا من خلال إظهاره لما ينطوى عليه من مقولات يدفعه لها من القوة إلى الفعل . ولذا فإن (الوجود) هو (الفكرة) بالقوة ، وأما (الفكرة) . فهى (الوجود) بالفعل . وأما ما بين هاتين النقطتين ، فهو الحركة أو جملة الحركات الفكرية أو الذهنية التى يعبر الوجود – من حيث هو مضمون – عن نفسه من خلالها ، ولما كان الوجود – وهو ينتج نفسه – لا يظل وجوداً ، إلا من حيث هو نقطة بدء ، بل هو يتحول من (الوجود) إلى (الماهية) إلى (مفهوم أو فكرة) ، وكان كل مستوى من مستويات الوجود هذه يعبر عن نفسه أو عن تجليه بطريقة مختلفة عن تلك التى تظهر فى نينك المستويين الآخرين ، لم يكن بد من الوقوف على مسلك (الوجود) أو (المضمون) فى أثناء فضه المتصاعد لمضمونه الأنطولوجى من ناحية وفى أثناء جهده المستمر للتحول إلى (فكرة) ، أو إنه لابد من الوقوف بدقة على حركة هذا (الوجود) أو (المضمون) وهو يكشف عن أن طبيعته هى (الفكر) ، وهو ما يتكشف عنه بوضوح من خلال إلغائه لذاته .

٤ – حركة المضمون :

إن (التناقض) – وهو الأساس الأنطولوجى للسلب والذى هو جوهر النظرة الجدلية إلى العالم – هو حقيقة الواقع والقوة المحركة فيه التى تضطلع باستحداث التعين وإنتاج السلب وما يتحصل نتيجة لذلك من تطور ونماء وتقدم . وإذا كان السؤال الأبستمولوجى (ما الذات) قد أجيب عنه بأن (الذات وجود) ، فى حين أن السؤال الأنطولوجى (ما الوجود) قد أجيب عنه بأن (الوجود ذات أو فكر) ، فإن المستوى الأول منهما يمثل مستوى التعرف على الذات وتحريرها من أوهامها التى تحد من حريتها الباطنية أو من حريتها فى العالم الخارجى ، وبالتالى يكون المسعى الأبستمولوجى ، فى جوهره ، مسعى سلبيًا ، فى جانبه الأكبر ، لأن همه الأول هو تحرير الذات ووضعها أمام الحقيقة ذاتها عندما تتبين أنها هى (الوجود) ، فتكون بذلك قد نجحت فى التحرر من العقبات التى تحد حريتها ، أى الآخرية بكل أشكالها وضروبها ، فى حين أن المستوى الثانى – المستوى الأنطولوجى – يمثل مستوى الحرية الفعلية ، المستوى الذى تمارس فيه الذات حريتها فى باطن ذاتها بعد ما تحققت من أن موضوعها ليس إلا ذاتها ، حرية عمادها التأمل ، تأمل الذات وتأمل العالم فى باطن الذات نفسها ، ولكنه ، فى الوقت نفسه ، تأمل فاعل أو فعال ، لأن (فكر الذات) هنا فعل ، فعل خلاق يكفى أن يفكر فى الشىء ، أو فى فكرة الشىء بالأحرى

حتى (يكون) . [١] فالذات هنا متحدة تماماً بحريتها أو بأفكارها لأنها لا تفكر إلا فى ذاتها [٢] . وهذا التفكير فى (الذات) هو الذى يجنبها الاغتراب ويمنحها (الطمأنينة الروحية) الحقيقية إلى أن تكتمل خبرة الحرية ، وذلك عندما تضطر (الحرية) إلى أن تواجه (اللا حرية) مرة أخرى فى عالم الطبيعة والروح ، وهناك لا يلبث (الروح) أن يتبين أن (اللا حرية) ذاتها شرط (للحرية) ، وأن المواجهة بين الأفكار والمعتقدات لا تكون مواجهة حقيقية ويمكن الحكم عليها إلا على مسرح (التاريخ) الذى يمتحن فيه كل شيء بما فى ذلك (الحرية نفسها) ، لأن من تتحقق له الغلبة [٣] فى التاريخ يخلع على العالم طابعه المميز ويقضى على اغترابه حتى ولو إلى حين ، بينما يصبح من كانت الهزيمة نصيباً له نهباً للضرورة العمياء واللا حرية وكل مستويات الاغتراب وضروبه المختلفة .

إن (نقطة البدء) فى تحليل مضمون الفكر الجدلى لابد أن تكون هى (الوجود) [٤] الذى لا يلبث أن يتكشف عن أن (الفكرة المطلقة) هى حقيقته ، وهذا يعنى أن (الوجود) مضطر إلى أن ينكر ذاته إذا ما أراد بلوغ مضمونه الحقيقى أو (التحقق) بحقيقته الفعلية ، إن وضع هذا الإنكار للذات – والذى لا يستهدف فى الحقيقة إلا الاقتراب منها – وضعاً حقيقياً وصياغة ذلك التحقق صياغة منهجية مكافىء لإخضاع الحركة العامة التى تتحكم بتطور (المضمون) وانتقاله من مقولة إلى أخرى – أعنى الانتقال من القوة إلى الفعل ، أو من الضمنى إلى الصريح – إلى مزيد من التحديد والتخصيص داخل كل مرحلة من مراحل (المضمون) أو (الوجود) دون الاهتمام هنا باستنباط مقولة من أخرى ، لأن المقصد الأساسى هنا هو (الوقوف على الحركة

---

(١) وجلى أن هذا النوع من الحرية لائق بالذات الإلهية وحدها ودون سواها على الإطلاق ، وقد تعبر الآيات الكريمة التالية ، من أوجه مختلفة ، عن المعانى المختلفة لحرية الذات الإلهية فى هذا الموضع : «وإذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون» البقرة ١١٧ ، «إذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون» آل عمران ٤٧ ، «إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون» النحل ٤٠ «سبحانه إذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون» مريم ٣٥ ، «إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون» يس ٨٢

(٢) وهذا للذات هنا قريب جداً من التصور الأرسطى للألوهية أو المحرك الذى لا يتحرك .

(٣) CF : Hegel, Phen. M., Self consciousness, PP. 215 - 67 .
Especially (Independence and Dependence of self consionsness)
Lordship and Bondage, PP. 228 - 40 .

(٤) فى حين أن نقطة البدء فى تحليل (المنهج الجدلى) بالمعنى الدقيق للكلمة ، لابد أن تكون هى (الفكرة) .

الأساسية أو الآلية أو الميكانيزم) المهيمن على مرحلة بعينها من مراحل (المضمون) ، والتمييز من ثم بين الحركة أو الآلية من مرحلة إلى أخرى . وإذا كان المنهج يحقق نفسه داخل (المضمون) عن طريق إيقاع ثلاثى ينتقل فيه من الإيجاب إلى السلب إلى التأليف ، فإن المنهج يوضع داخل المضمون بطرق تختلف باختلاف خصائص كل مرحلة من مراحل مضمون المنطق الأساسية .

وهكذا فإن الحقيقة الأساسية في (المضمون) هى (الوجود) . ولكن حقيقة الوجود حقيقة (متطورة) ، فهى ليست وجوداً إلا فى مرحلتها الأولى ، لأن الوجود ، يناقض نفسه فيتحول - بقواه الخاصة - إلى (ماهية) . فالماهية هى حقيقة الوجود . ولكن (الماهية) هى الأخرى تتكشف عن أنها ليست إلا جانبًا من حقيقة الوجود ، وبالتالى فإن الماهية (تتكر ذاتها) وتتحول إلى (مفهوم أو فكرة) فى آخر محاولة للوجود الإفصاح عن نفسه إفصاحاً تاماً من خلال الحكم على نفسه بأنه (فكر أو فكرة) . وهذا يعنى أن مضمون المنطق أو الأنطولوجيا مؤلف من ثلاث نظريات أساسية هى : (نظرية الوجود) و (نظرية الماهية) و (نظرية المفهوم أو الفكرة) . أما إذا نظر إلى المسألة من وجهة نظر المفهوم ، فيمكن القول : «١ - المفهوم فى مباشرته يكون ضمنياً أو جرثومة ، ٢ - فى انعكاسه وتوسطه ، وهو فى هذه الحالة الوجود من أجل الذات للمفهوم ومظهر show له ، ٣ - وفى عودته إلى ذاته ، وتطوره ، وبقائه بذاته ، وهو المفهوم فى ذاته ولأجل ذاته ... ولا تصل إلى الحقيقة إلا عندما تصل إلى (المفهوم) ، أو بصورة أكثر دقة ، أن (المفهوم) هو حقيقة الوجود والماهية) ، وأما النظر إليهما معزولين ، فيسلب كل منهما حقيقته ، الأول لأنه مباشر على وجه الدقة ، والثانى لأنه متوسط على وجه الحصر ... وسيبرهن (المفهوم) بأنه ما هو متوسط بواسطة ذاته وفيها ، وبذلك يكون فى الوقت نفسه مباشراً على نحو حقيقى . وهذه العلاقة بين المراحل الثلاث للفكرة المنطقية تظهر فى شكل عينى وواقعى» . [1] (والسلب) هو الذى يقرب ويوحد بين الوجود وحقيقته : (فالفكرة) هى القوة الغائية التى يتحرك الوجود نحوها بفعل (الشوق) الباطن فيه إلى الكمال أو التحقق ، ولكن الوجود ، فى الوقت نفسه ، ينطوى على ما يكفى من المتناقضات التى تجعله ينتقل من القوة إلى الفعل ، وبذلك يلغى نفسه إذ يتحول إلى (ماهية) . فحقيقة الشىء لا يمكن الوصول إليها إلا فى اللحظة التى يستطيع فيها الشىء (إلغاء ذاته) . فما هى الحركة المميزة لحياة الوجود وموته والتى يعرب من خلالها عن طبيعته وماهيته ؟

---

(١) S. L., Vol. 83, P. 155

ومع ذلك فقد يكون من الأجدى بسط الحركة التى تنظم مضمون المنطق فى مراحله الثلاث التى يتكون منها (المضمون) بجملته : «إن الصورة المجردة للتقدم advance فى (الوجود) هى (آخر وانتقال إلى آخر) ؛ أما فى الماهية ، (فظهور أو انعكاس Showing or Reflection فى الضد) . أما فى المفهوم ، فتمايز الفردى من الكلية الذى يستمر فردياً ويكون كما لو كان فى هويته مع ما هو متمايز منه In notion. The Distinction of individual from universality, which continues itself as such into, and is as an identity with, what is distinguished from it [(١)] . أو بعبارة أخرى يمكن التعبير عن العملية الجدلية التى يكشف (المضمون) من خلالها من نفسه بالقول : «الانتقال إلى شىء آخر هو العملية الجدلية داخل حدود الوجود ، والانعكاس – الذى يكشف عن شىء عداه إلى النور – فى مستوى الماهية . أما حركة المفهوم ، فهى (التطور) الذى ينتقل بفضله إلى (العلن) ما لم يكن له حضور حتى الآن إلا حضوراً (ضمنياً) فقط» [(٢)] . فحركة (المضمون) فى دائرة (الوجود) تكاد تكون حركة (تخارج) بين المقولات ، ولذا فإن الانتقال من مقولة إلى أخرى أشبه ما يكون بالانتقال الذى يفرضه التأمل فرضاً على موضوعه أو على الثلاث الجدلى وليس حركة انعكاس أو نمو أو تطور . صحيح أن التحليل الجدلى لمقولة (الوجود) يكشف عن أنها تشتمل على (العدم) ، وأن (الصيرورة) من ثم تنطوى على المقولتين معاً ؛ ومع ذلك فإن حركة الذهن داخل هذا الثلاث النموذجى أقرب إلى القفزات الذهنية ، أو هى أقرب إلى حركة الانتقال من شىء إلى شىء آخر من كونها أى نوع من أنواع الحركة الممكنة . وبعبارة أخرى ، يمكن القول أن المقولة الأولى فى كل ثلاثات الوجود مقولة (لا متناهية) أو هى أقرب إلى أن تكون كذلك ، فى حين أن المقولة الثانية تعبر عن (التناهى) ، بينما تضطلع المقولة الثالثة بامتصاص المقولتين (وتعقيل هذا الانتقال من اللاتناهى إلى التناهى) ، إن جاز التعبير ، وهى من ثم بدء جديد وعود إلى المباشرة مرة أخرى . فالوجود ينتقل إلى العدم ، والصيرورة هى عنصر الوحدة والمباشرة الجديدة . (والوجود المتعين) ينتقل إلى (التناهى) ، وفى المقولة الثالثة يتحقق امتصاص حدة الانتقال وتعقيله من خلال انتقال المتناهى إلى اللامتناهى فى مقولة (اللاتناهى) . كما أن (الوجود من أجل الذات) ينتقل إلى (الواحد والكثير) فى حين أن مقولة (الجبذ والنبذ) تسوغ الانتقال من (الواحد) الكيفى إلى (الوحدة والكثرة) الكمية ، بينما تضطلع

---

(١) L. L., Sec. 240, P. 377

(٢) L. L., Sec. 161, P. 289

المقولة الأخيرة بتبرير الانتقال نهائيًا من (الكيف) إلى (الكم) من خلال استخراج ما فى (الواحد) من قدرة على طرد ذاته من ذاته والانتقال من (الواحد) إلى (الآحاد) وبالتالى من (الكيف) إلى (الكم) . كما أن العلاقة الداخلية بين أقسام نظرية الوجود الثلاثة ينطبق عليها ما ينطبق على أى ثلاث فيها : (فالكيف) يعبر عن (اللاتناهى والمباشرة) ، فى حين (الكم) تحول مفاجىء يدفع بـ (الكيف) إلى الوراء لأن الواحد منهما آخر لآخره ، ولكن (القدر) يوحد بينهما فى خاتمة البحث فى (الوجود) فيعيد التوازن فيما بينهما ويمتصهما ويخلع المعقولية على كلا الضدين .

إن مجرد نظرة عجلى على بعض مقولات (الماهية) تكشف عن أن حركة المضمون فى هذا الجزء من الجدل هى (ظهور أو انعكاس) لمضمون المقولة التى يتم البدء منها فى المقولة الثانية ، أو أن هذا (الانعكاس) – أعنى انعكاس إحدى المقولات فى أخرى – يكشف عن شىء جديد حقًا فى المقولة التى انعكست فيها مقولة أخرى . ففى (علاقة التضايف الماهوى essential relation) مثلا فإن (علاقة الكل بالأجزاء) – أى المقولة الأولى فى هذا الجزء من مبحث الماهية – يكشف نشاطها الجدلى عن أنها تنعكس فى المقولة التالية أو فى ضدها مباشرة : (فالكل) يتحول إلى (القوة) ، و (الأجزاء) تصبح هى المجلى أو المجالى التى تظهر هذه القوة من خلالها ، وهكذا تنعكس (علاقة الكل بالأجزاء) فى مقولة (علاقة القوة بتجليها) . وفى مرحلة لاحقة يكشف التحليل الجدلى عن أن حقيقة (علاقة القوة بتجليها) تنعكس وتظهر فى المقولة الثالثة من هذا الثلاث الجدلى ، وذلك عندما تتحول (علاقة القوة بتجليها) إلى مقولة جديدة هى علاقة الخارج بالداخل) . وعلى سبيل المثال أيضًا فإن (علاقة الجوهرية) تتحول أو تنعكس فى (علاقة العلية) ثم يكشف التفاعل الجدلى بين الجوهر والعلة عن ميلاد شىء جديد تمامًا هو (مقولة التفاعل) التى تسوغ الانتقال من (الماهية) إلى (المفهوم أو الفكرة) .

أما حركة المضمون داخل (المفهوم أو الفكرة) ، فهى تطور من (القوة إلى الفعل) ، أو انتقال من (الضمنى إلى الصريح) أو تحول يسمح لما كان (ضمنيًا) بأن يترجم عن نفسه إلى (العلن) وبصورة واضحة ، وهذا يمكن لبعض الأمثلة المختارة من مقولات هذه المرحلة أن توضحه تمامًا . أو من الممكن لحركة (المضمون) . داخل هذه المرحلة الأخيرة أن توصف بأنها (تمايز للفردى من الكلى) لا يفقد فيه الفردى هويته الذاتية ، وهو فرديته ، ولكنه فى الوقت نفسه لا يفقد هويته مع ضده أو مع الأصل الذى صدر عنه أساسًا . فمقولات (المفهوم) وهى ثلاث : (الكلى والجزئى والفردى) تخرج الواحدة منها عن الأخرى خروج الشىء من (القوة إلى الفعل) أو هى تتمايز من بعضها

فى الوقت الذى لا يقضى هذا التمايز على ما بينها من هوية أيضاً . فإذا كان (الكلى) هو (الجنس) ، و (الجزئى) هو (النوع) ، و (الفردى) هو (الفصل) ، لم يكن (النوع) إلا أحد تحولات (الجنس) أو فئاته الممكنة ، ولكن (النوع) يفقد هويته لو أنه لم يعد مرتبطاً بجنسه ، مثلما أن (النوع) قد لا يكون نوعاً إذا ما تم تصوره معزولاً عن فصله . وهذه الحدود الثلاثة التى يتكون منها (المفهوم) هى (المادة البعيدة) التى تتكون منها مقولة (القياس) ، فى حين أنها (المادة القريبة) التى تتكون منها مقولة (الحكم) . وأول تمايز لحدود (المفهوم) هو (الحكم) ، وعندما يبلغ هذا (التمايز) حده الأقصى ، أو عندما يتم الانتقال من السلب إلى سلب السلب ، يتحول (المفهوم) نهائياً إلى (قياس) حيث تتحول هذه الحدود إلى حدود صريحة للقياس هى (حد أكبر وحد أوسط وحد أصغر) . وهكذا يشعر (المضمون) فى دائرة (المفهوم أو الفكرة) وفقاً الطريقة نفسها : (الموضوعية) تخرج من (الذاتية) ، (والفكرة) تخرج من (الموضوعية) . وكل منها جميعاً (متمايز) عن غيره ، ولكنه (متطابق) معه فى الوقت نفسه .

ومع ذلك فإنه مايزال بالوسع إجراء مزيد من التمييزات التى من شأنها أن تجلو حركة (المضمون) بشكل أفضل ، وأن توضح الفروق فيما بين حركة الوجود والماهية والمفهوم أو الفكرة إيضاحاً أكبر : «ففى دائرة (الماهية) لا تتحول إحدى المقولات إلى الأخرى ، وإنما هى تحيل إلى أخرى فحسب . وأما فى (الوجود) ، فإن صورة (الإحالة) تعزى إلى تأملنا على نحو خالص ، إذ هو ما تستند إليه فى وجودها» . [1] أو بعبارة أخرى : «إن (إحالة) أحد الحدود إلى الآخر فى (الوجود) تكون ضمنية فحسب ، بينما هى فى (الماهية) ، على العكس من ذلك ، تكون صريحة . وهذا هو الفارق بعامة بين صور (الوجود) وصور (الماهية) : فكل شىء فى الوجود (مباشر) ، فى حين أن كل شىء فى الماهية هو (نسبى)» . [2] وما يفسر كون إحالة الحدود إلى بعضها فى (الوجود) إحالة (ضمنية) هو أن الفكر أو التأمل هو الذى يجرى هذه الإحالة أو ذاك الانتقال ، ولولا تدخل الفكر هذا لما أمكن نقل المقولات داخل (الوجود) من (القوة إلى الفعل) أو من (الضمنى إلى الصريح) ، وذلك لأن (المباشرة) هى الطابع المميز للوجود ، ولأن من طبيعة (الحد الأول) فى كل ثلاث جدلى أن يكون (مباشراً) ، والوجود هو الحد الأول فى الثلاث الذى يتكون منه المنطق بأكمله ، ولذا كانت (الماهية – وهى الحد الثانى فى (المنطق) بجملته – تتسم (بالوساطة) ، بينما كانت الدائرة

---

(١) L. L., Sec. 111, P. 206

(٢) Idem

الثالثة أو الحد الثالث فى المنطق يجمع بين (المباشرة والوساطة) . ومن جهة أخرى ، فإن (الوساطة) فى (الماهية) أظهر مما هى فى (الوجود) . إذ لا تنوب مقولة فى غيرها أو تتحد بها فى الماهية - كما هو الحال فى الوجود - بل هى تحيل إليها مجرد إحالة ولا شىء غير ذلك . وهذا يعنى أن التقابل يظل قائمًا بين مقولات الماهية ، وبالتالى تكون الحاجة ماسة إلى الفكر حتى يستوعب تقابلها النسبى وليس المطلق . فـ (علاقة الكل بالأجزاء) فى تقابل مع (علاقة القوة بتجليها) . صحيح أن (الكل) ينعكس فى (القوة) بينما تنعكس (الأجزاء) فى (التجلى) ، ثم تنعكس (القوة) فى (الداخل) ، بينما ينعكس (التجلى) فى (الخارج) ، ولكن هذه المفاهيم تظل نسبية الواحد منها بالقياس إلى الآخر ، ولا يمكن الانتقال من الواحد إلى الآخر إلا انتقالاً صريحًا يعكس حركة للفكر أشبه ما تكون بالقفزات لا بالتدرج والتسلسل من خطوة إلى أخرى كما هو الحال فى انتقال (الوجود إلى العدم) ، ومن ثم امتصاص (الصيرورة) لكلا المفهومين فى جوفها . وأما حركة (المفهوم) ، فتجمع بين (المباشرة والوساطة) ، لأن المفهوم هو حقيقة الوجود والماهية معًا ، فى حين أن أيًا منهما لا يمكن النظر إليه إلا على أنه تجريد فى عزلته عن (المفهوم) . ويتحقق للمفهوم هذا الترتيب بين (المباشرة والوساطة) من خلال ما يبديه من قدرة على أن يتمايز فى داخله (الفردى من الكلى) ، فى الوقت الذى يظل فيه هذان العنصران محافظين على هوية تجمع بينهما فى هذا التمايز ذاته . و (التطور) هو السمة المميزة لحياة المفهوم أو حركته : «إذ بفضل التطور ينتقل إلى العلن ما لم يكن له حضور حتى الآن إلا حضورًا ضمنيًا فقط ... وعلى سبيل المثال فإن النبتة متطورة عن بذرتها . والبذرة تنطوى بالقوة على النبتة كلها ، ولكنها لا تفعل ذلك إلا بصورة (مثالية) أو فى (الفكر)» . [١] فالفكرة أو المفهوم هو اللحظة التى يتحقق فيها للمضمون (صورة) أو (ذات) ، أو بالأحرى هو اللحظة التى ينكشف فيها أن (الصورة) أو (الذات) كانت دومًا قائمة من وراء هذا التطور الطويل للمضمون ، وأن هذا (المضمون) ما هو إلا حياة (الذات) أو (الصورة) بحيث أن (المفهوم) لا يكاد يضيف شيئًا من جهة المضمون ، لأنه ، من حيث هو صورة ، ينطوى على الكائن كله ، فى حين أن مفهوم (الصورة) أو (الذات) أو حتى (النفس) هو الكمال الأسمى الذى يشهد على أن الكائن حياة تخصه ووعيًا ذاتيًا بذاته ، ولذا يمكن القول عند هذا الحد «أن المفهوم ، فى عملية التطور ، يحفظ نفسه ويحدث التغيير فى (الصورة) فقط دون أن يسهم فى أية إضافة من جهة (المضمون)» . [٢] ذلك لأن (المفهوم) أو (الفكرة)

(١) L. L., Sec. 161, P. 289

(٢) L. L., Sec. 161, P. 289

عندما تبلغ كامل تطورها تتحول إلى (منهج) ، أعنى (المنهج الجدلى) الذى ينطبق على كل مجالات الروح وبدون استثناء ، لا بل هو (حياة الروح) نفسه وليس شيئًا خارجيًا بوسع أحد إضافته أو حذفه متى شاء . إن المفهوم أو الفكرة هو (الذات) بالمعنى الحقيقى للكلمة ، و (الذات) وحدها هى التى تمتلك الهيمنة على ذاتها وعلى آخرها ، ولذا كانت الحركة الجدلية لمضمون المفهوم حركته يتحد فيها (التمايز بالهوية) ، وهذه هى حقيقة الذات بكل تأكيد : فهى متمايزة من (آخرها) حقًا ، ولكنها تستوعب هذا (الآخر) وتمتصه فى الوقت نفسه بحيث تتعرف على ذاتها فيه وتخلع عليه هويتها هى . ولذا فإن العالم – على الأقل ، على مستوى الفكر فى (المنطق) – لابد أن يكون عالمًا غير معاد للإنسان أو مغترب عنه . ولما لم تكن (الآخرية) التى تضعها (الذات) وترفعها إلا شاهدًا على أن هذا (الآخر) ليس بآخر حقيقى أو معاد ، كان من الممكن تقريب حركة المفهوم من (اللعب) فى الفن : «إذ يتعين علينا النظر إلى حركة المفهوم إن جاز التعبير ، على أنها مجرد (لعب) [1] ، : فـ (الآخر) الذى يضعه هو فى الواقع ليس (بآخر)» [2] . ومرد ذلك إلى أن المنهج الجدلى قادر دومًا على (رفع الآخرية مثلما هو قادر على وضعها) . وقدرة هذا المنهج اللامتناهية على (الرفع والوضع) ، ومن ثم

---

(١) يزيد هيجل مفهوم (اللعب) إيضاحًا وتعميقًا إذ ينقله من ميدان الفن أو التربية الجمالية إلى ميدان الدين والفلسفة وفقًا لتعاليم الديانة المسيحية من ناحية ووفقًا لفلسفته من ناحية أخرى إذ يقول : «إن الله لم يخلق عالمًا يواجهه باعتباره آخرًا فقط ، وإنما هو أيضًا ، ومنذ الأزل ، قد ولد ابنًا يشعر فيه بالألفة مع نفسه من حيث هو روح وكأنه فى بيته a Son in whome He, a Spirit, is at home with Himslef. CF : L. L. Sec. 161, P. 289 ومن الواضح هنا أن هيجل يقبل مفهوم (اللعب) الذى ورثه عن شيلر ويجعله مرادفًا لجزء من نشاط الذات ، إن لن يكن لنشاطها بأكمله . وأما شيلر (فيميز – أساسًا – فى نظرته إلى الإنسان بين دافع حسى ودافع صورى أو دافع الصورة Form فى الرسالة الثالثة عشرة قبل أن يدخل فى الرسالة الرابعة عشرة بلورة تامة لمفهوم (اللعب) الذى يتبعه فى الرسالة الخامسة عشرة بالربط بين الدافع الحسى والحياة من ناحية ، وبين الدافع الثانى والصورة من جهة أخرى الذى يقيم بينه وبين الدافع الفنى نوعًا من التطابق) . وهو يقول «إن دافع اللعب ، فى صورته العامة ، يمكننا دعوته بأنه صورة حية» . وهو يقول أيضًا فى الرسالة الخامسة عشرة : «يلعب الإنسان حيث يكون إنسانًا فقط بالمعنى الكامل لهذه الكلمة ، وهو يكون إنسانًا تمامًا حيث يلعب» .

CF : Walter Kaufaman, Hegel, A Reinterpertation (Indiana - Notre Dam : University of Notre Dam Press, 1978), PP. 24 - 29 .

وبذا لم يقصر شيلر مفهوم اللعب على وظيفته الفنية ، بل هو قد أقام تطابقًا لا شك فيه بين نشاط اللعب ونشاط الإنسان بما هو كذلك . ومن المؤكد أن هيجل عندما كتب السطور السابقة ، وهو يصف حركة المفهوم بأنها لعب ، قد كانت آراء شيلر هذه ماثلة فى ذهنه .

(٢) L. L, Sec. 161, P. 289

تعديل المضمون بلا انقطاع داخل حدود نسق بعينه ، يجعل المنهج بمنزلة النفس أو الذات من هذا النسق . ولما كانت حركة (المفهوم) وبالتالى حركة (الذات) تتصف ، قبل كل شيء (بالحرية) ، كان لجوء الذات أو المنهج نفسه إلى وضع العقبات فى وجه ذاته ، على الرغم من ثقته بأنه بالغ ما يستهدفه ، نوعًا من الحرية التى لا يمكن مقارنتها إلا بضرب من حرية المخيلة المبدعة لدى كبار الفنانين ، هذه الحرية التى لا تستهدف إلا ذاتها أثناء انخراطها فى عملية الإبداع نفسها . ولئن كانت (الفكرة) تستهدف من وراء كل هذه التحركات تعميق وعيها بذاتها ، تمهيدًا لبلوغ الروح وعيه الذاتى المطلق بذاته ، فإن (الفكرة) ، عند حد معين من تطور (المضمون) ، تستحيل إلى (صورة خالصة) هى (المنهج الجدلى) [1] ذاته . ولكن ما يزال ثمة ما يجب قوله قبل هذا التحول الحاسم . لأن (الوجود) لم يقل بعد كل شيء عن (مضمونه) . ومن المحتمل أن يكون قد قال كل ما هو ضرورى عن (الحركة الباطنية داخل كل قسم من أقسامه الأساسية) ، أى من أقسام المضمون ، غير أنه لم يقل بعد أو يحدد (طبيعة هذا المضمون) تحديدًا دقيقًا . ومن حقه الآن الانتقال إلى ذلك وتركه يفصح – ولو بإيجاز – عن بعض النقاط الأساسية المعبرة عن طبيعته أو مضمونه .

٥ – تخطيط موجز للمضمون :

(الوجود) هو (مضمون الفكرة) ، وإن كان من الصحيح القول أيضًا أن (الفكرة) هى مضمون ذاتها ، لأن (الوجود فكر) من ناحية ، ولأن (الفكر وجود) من ناحية أخرى . إن تحليل المضمون الأنطولوجى للمنطق يبين أن هذا المضمون مكون من ثلاثة أقسام أساسية أو من ثلاث نظريات رئيسية كلها تحلل الوجود أساسًا . وإذا كان قد تم الاحتفاظ باسم (الوجود) على القسم الأول منها ، فإن النظريتين اللاحقتين – الماهية والمفهوم أو الفكرة – هما أيضًا أشكال للوجود أو درجات له لا يستكمل تحليله ، أى لا يتحول إلى فكر ، إلا بتحليلهما ، أو على الأقل يبسط مضمونهما أيضًا . والحقيقة الأساسية هنا هى أن المضمون الأنطولوجى للمنطق يكون ثلاثًا جدليًا أصيلاً القضية فيه هى (الوجود) ، بينما (الماهية) هى الوساطة أو السلب الأول ، فى حين أن (الفكرة) هى السلب الثانى أو سلب السلب . وهذا يعنى أن (الوجود) لا يبلغ حقيقته فعلاً إلا إذا تحول إلى ماهية ، (فالماهية هى حقيقة الوجود) . كما أن (الماهية) لا تبلغ تمام تحققها إلا إذا تحولت إلى (مفهوم أو فكرة) ، لأن الفكرة هى حقيقة الماهية ، وبالتالى حقيقة

---

(١) وقد آثرنا البدء بعرض (المنهج) وإبراز أهميته وإرجاء الحديث عن (المضمون) وهو نهج معاكس للنهج الذي اتبعه هيجل فى كتابه (علم المنطق) . انظر المبحث (أ) من القسم الثالث من هذا الفصل .

المضمون كله ، أو بالأحرى حقيقة الوجود ذاته من حيث هو وجود وماهية وفكرة ، فما هى حقيقة كل حد من حدود هذا الثلاث الجدلى ؟ أو بالأحرى ما هو مضمون كل نظرية من هذه النظريات الثلاث التى يتكون منها مضمون المنطق ؟

(أ) **الوجود** : يضع (الوجود) نفسه فى التعينات الثلاثة التالية : «١ – من حيث هو تعينية بما هو كذلك : الكيف ، ٢ – ومن حيث هو تعينية مرفوعة : المقدار : الكم ، ٣ – من حيث هو كمية متحددة كيفياً : القدر» .[1] فنظرية الوجود مؤلفة من ثلاثة أقسام فرعية هى (الكيف والكم والقدر) . ومن الممكن هنا أيضاً النظر إلى هذا الثلاث الجدلى الذى يتكون منه الوجود على أنه قضية ونقيض وتركيب ، أو على أنه أطروحة وسلب وسلب للسلب ، وبناء (الوجود) من الكيف والكم والقدر أمر لم يخترعه أحد سوى الوجود نفسه الذى تقضي عليه طبيعته ذاتها بأن يكون مكوناً على هذا النحو ، بل ووفقاً لهذا التسلسل أيضاً . إذ أن المقارنة بين الكيف والكم تبين أن الكيف هو نقطة الابتداء المتقدمة على هذا الكم ، فى حين أن القدر ذو طبيعة كيفية ومن ثم فإنه يندرج تحت الكيف أيضاً : «فإذا لم يكن بد من المقارنة بين (الكيف) و (الكم) ، فمن البديهى أن (الكيف) بطبعته أسبق . فالكم هو الكيف الذى أصبح سلبياً ، والمقدار تعينية لم تعد فى تطابق مع الوجود ، ولكنها مع ذلك متمايزة منه ، إنها كيف مرفوع ومجعول غير مكترث ... أما التعينية التي لها كيف ما ، فهى شيء واحد مع وجودها is one with its being وأنها لا تقصر عنه ولا تتجاوزه ، وإنما هى حده المباشر its immediate limitedness وبناء على ذلك فإن (الكيف) تعينية مباشرة وهى أولية prior بما هى كذلك ويتعين أن تكون هى (البداية) . أما التعين الثالث للوجود ، فيندرج تحت عنوان الكيف ، لأنه من حيث هو مباشرة مجردة ، فإنه يختزل نفسه إلى تعينية فردية معارضة لغيرها داخل نطاقها الخاص»[2] . فالكيف أسبق من الكم ، لأن الكم فى حقيقته كيف ، ولكن أصبح (كماً سلبياً) أى أن ثمة تغيراً قد دخل عليه فى الزيادة والنقصان ولكن بغير أن يلم بالكيف أى تغير حقيقى ، أو بالأحرى أن (الكم) هو (كيف غير مكترث بأن يكون فى وحدة مباشرة مع وجوده) ، فى حين أن التعينية المكيفة بكيف ما تكون فى وحدة تامة مع وجودها ، فهى فى هوية متطابقة تطابقاً مطلقاً معه ، لأنها إياه وهو إياها ، إذ هى لا تقصر عن هذا الوجود ولا تتجاوزه بل هى فى وحدة مباشرة معه . ومن شأن هذا التطابق بين (الكيف والوجود) أن يجعل من الكيف (مباشرة)

---

(١) S. L., Vol. 1, P. 91
(٢) S. L., Vol. 1, P. 91

تصلح لأن تكون نقطة ابتداء الوجود ، بل والفلسفة ذاتها . وفى القدر ، وهو أقرب إلى الكيف ، يظل الشيء محتفظًا بكيفه ما لم يتجاوز كمه حدًا معينًا من التطور . أما إذا تجاوز الكم هذا الحد ، فهذا دليل على أن الشيء لم يعد ذاته ، بل تحول إلى كيف جديد تمامًا . فالقدر هو تجاوز الكيف لنفسه وعودته إلى نفسه من خلال الكم إلى أن يتم تجاوز الكيف بأكمله ومن ثم الوجود ذاته عندما يتم التحول نهائيًا من (الوجود) إلى (الماهية) .

وحركة (الكيف) أو (جدل الكيف) هو ذاته ترديد (لحركة الوجود) أو تكرار (لجدل الوجود) ذاته . وكما أن (الوجود) يبدأ (خالصًا) متحررًا من كل الصفات أو المحمولات ويتطور إلى (وجود متعين) ثم إلى (وجود من أجل الذات) ، كذلك فإن (الكيف) يتطور معناه ومضمونه بتطور معنى الوجود ومضمونه ، وإن كان (الكيف) على الإجمال ينطوى على هوية أكثر التصاقًا بذاته من تلك التى للوجود : «الوجود مباشرة غير متعينة ، إنه متحرر من كل تعينية من حيث هو فى تقابل مع الماهية ، ومن كل ما يمكن له أن يكون منطويًا عليه داخل نفسه . وهذا الوجود غير المنعكس Unriflected being هو وجود كما هو فى ذاته على نحو مباشر فقط . وبما أنه غير متعين ، فإنه مفتقر إلى كل كيفية ، ولكن طابع اللا تعينية فى ذاته ينتمى إليه فقط على نحو مباين لما يكون عليه الوجود متعينًا أو ذا كيف . والوجود المتعين بما هو كذلك يدخل فى تضاد مع الوجود بعامة ، ومن ثم فإن لا تعينية الأخير هى التى تكون كيفه . وبناء على ذلك فإنه سوف يتضح أن (الوجود الأولى Primary) هو فى ذاته متعين أولاً ، ومن ثم ثانيًا ينتقل إلى (الوجود المتعين) ، ويكون الوجود المتعين هو الذى يرفع نفسه باعتباره وجودًا متناهيًا إذ ينتقل إلى (العلاقة اللا متناهية للوجود بذاته) ، أى ثالثًا (الوجود من أجل الذات)» [(١)] . (فالوجود) من حيث المبدأ (مباشرة غير متعينة) ، وهو متحرر من كل تعينية إذا ما وضع فى تعارض مع أى ضد له ، ولا بسيما الماهية . وهذا (اللا تعين) هو مصدر لانعدام كل كيفية له . غير أن (متناقضات الوجود الخالص) ذاته تضطره إلى التحول إلى (وجود متعين) فالتقابل بين (الوجود الخالص) و (الوجود المتعين) يكشف عن أن (لا تعينية الوجود الخالص) هى كيفه . وهذا يعنى أن (الوجود الخالص) أو (الوجود الأولى) هو فى ذاته (متعين) ، وبذا يرفع (الوجود الخالص) نفسه إذ يتحول إلى (وجود متعين) . غير أن (متناقضات الوجود المتعين) والتي يكشف عنها (تناهيه) بصورة أساسية تضطره إلى أن يرفع ذاته ويلغيها لكى ينتقل إلى (العلاقة اللامتناهية للوجود بذاته) ، أى إلى (الوجود من أجل الذات) . وبذلك ينتهى البحث فى (الكيف)

---

(١) S. L., Vol. 1, P. 93

دون أن ينتهى البحث فى (الوجود) ، لأن (الكم) يصبح الآن هو الميدان الذى بوسع (الوجود) الآن التعبير عن نفسه من خلاله . إن تحول (الوجود) إلى (وجود من أجل الذات) معناه أنه تحول إلى شىء مهيمن على ذاته وذى هوية محددة . وتكشف مقولة (الطرد والجذب) التى يختتم بها البحث فى (الوجود من أجل الذات) عن قدرة (الوجود) على التعدد والتكثر ، أى على التحول من (الواحد) إلى (الآحاد) الكثيرة . وعند هذا الحد يتشبث (الوجود) بكيفه ويضعه جانباً بوصفه مكتسباً ثابتاً قد أضحى ملكاً له دون منازع ، ويتحول منه إلى (الكم) مستهدفاً بسط هيمنته عليه كما فعل فيما مضى بالنسبة للكيف .

ومن الممكن أيضاً التعبير عن اكتمال (الكيف) فى (الوجود من أجل الذات) بالقول : «فى الوجود من أجل الذات يبلغ وجود الكيف تمامه consumation إنه وجود لا متناه . ووجود البداية غير متعين . والوجود المتعين وجود مرفوع ، ولكنه مرفوع فقط على نحو مباشر : ولذلك فإنه ينطوى على (السلب الأول) فقط ، وهو ذاته مباشر ، والواقع أن الوجود يتم الاحتفاظ به ، وكلاهما – لكون الوجود متعيناً – يدخل كلية فى وحدة بسيطة ، ولكنهما ، ولهذا السبب عينه ، ليسا بعد فى ذاتهما الواحد منهما مساو للآخر ، كما أن وحدتهما لم يتم وضعها بعد . ولهذا السبب فإن (الوجود المتعين) هو ميدان الاختلاف والمثالية وحقل التناهى . والتعينية ههنا هى تعينية بما هى كذلك ، واقع نسبى وليس مطلقاً . وفى الوجود من أجل الذات فإن الفارق بين الوجود والتعينية أو السلب يوضع ويرفع ، فالكيف والآخرية والحد والواقع و (الوجود فى الذا و (الما يجب أن يكون) . وهلم جر كلها عبارة عن تكييفات ناقصة لسلب الو in complete adaptation of negation to being ، والذى يظل منطوياً كلي كأساس له ، على الاختلاف بين الاثنين . ولكن فى (التناهى) تحول (السا إلى (اللاتناهى) ، إلى (السلب الإيجابى للسلب) ، ولذلك فإنه علاقة بسيطة بالذات وهو فى ذاته التطابق مع (الوجود) : – التعينية المطلقة . وعلى هذا النحو فإن (الوجو من أجل الذات) يكون أولاً وعلى نحو مباشر (واحداً) . وثانياً عندما ينتقل إلى كثرة الواحد ، فإنه يكون (طرداً) والذى ترفع أخرية الواحد نفسها فى مثاليته فيكون (الجبذ) . ثالثاً هناك أيضاً (التعين المتبادل للطرد والجبذ) الذى ينهاران فيه إلى التوازن . وهنا فإن الكيف الذى يبلغ ذروته فى (الوجود من أجل الذات) ينتقل إلى (الكم)» . (١)
فانتقال (الوجود) من (الكيف) إلى (الكم) مشروط ببلوغ الكيف لتمام وجوده أولاً وقبل

---

(١) S. L., Vol. 1, P. 170

كل شيء . و (الكيف) يبلغ تمامه في (الوجود من أجل الذات) ، لأن هذا الأخير (وجود لا متناه) متقوم بذاته . أي هو واحد ، وهذا ما يجعل الانتقال إلى (الكم) أمراً ممكناً . فانتقال (الوجود من أجل الذات) إلى (الواحد) ، والجدل الخاص بـ (الواحد) الذي يكشف عن احتواء (الواحد) على (الكثرة) هما العنصران الحاسمان في التحول من الكيف إلى الكم داخل نظرية الوجود . وإذا كان (الوجود من أجل الذات) وجوداً لا متناهياً ، وكان (الوجود الخالص) ، هو البداية ذاتها ، غير متعين ، بينما (الوجود المتعين) وجود (مرفوع) ولا ينطوي إلا على (السلب الأول) ، فإن التركيب بين (البداية غير المتعينة) وبين (الوجود المتعين) هو الذي ينتج (الوجود من أجل الذات) ، أو (سلب السلب) الذي هو حقيقة الوجود الخالص أو البداية غير المتعينة . وفي (الوجود من أجل الذات) ، فإن الفارق بين (الوجود الخالص) و (الوجود المتعين) أو بين (البداية والتعينية) أو (السلب الأول) يوضع ويرفع ، لأن المقولات هنا تكون عبارة عن تكييفات ناقصة لسلب الوجود . غير أن (السلب) يتحول في مقولة (التناهي) إلى (اللا تناهي) أو إلى (السلب الإيجابي للسلب) أو إلى (سلب للسلب) ، ومن ثم يتحول (الوجود) إلى علاقة بسيطة بالذات هي (الوجود من أجل الذات) فعلاً . ولما كان جوهر هذا (الوجود من أجل الذات) هو أنه (واحد) ، يصبح تحول (الكيف) إلى (كم) أمراً مفهوماً من خلال مقولة (الطرد) التي يتعدد الواحد من خلالها ، والذي يظل مهيمناً على آحاده مع ذلك أيضاً من خلال مقولة (الجذب) . غير أن (الواحد والكثير) لابد أن يتوازنا من خلال (التعين المتبادل للطرد والجذب) وبذلك يتحقق الانتقال نهائياً من (الكيف) إلى (الكم) .

و (الكم) هو العنصر الثاني الأساسي في (نظرية الوجود) التي لا تكتمل إلا بـ (القدر) الذي يضطلع بالتركيب بين (الكيف والكم) وينسخهما . والفارق بين الكيف والكم هو «أن (الكيف) تعينية أولية ومباشرة ، بينما (الكم) تعينية مماثلة قد غدت غير مكترثة بالوجود أنه (حد) ، ولكنه أيضاً ليس (بحد) ، إنه (وجود من أجل الذات) متطابق ببساطة مع (الوجود من أجل آخر) ، إنه طرد للآحاد الكثيرة والذي هو على نحو مباشر ليس طردها أو استمراريتها continuousness [1] فالفارق الأساسي بين (الكيف) و (الكم) هو أن (الكيف) في هوية مع الوجود ، إذ لا يكون للوجود هوية محددة ما لم يكن متحداً مع كيف معين . ولذا يمكن القول : أن الكيف متحد بالهوية مع الوجود . صحيح أن (الكم) هو الآخر تعينية أولية ومباشرة . ولكنها تعينية ليست مكترثة بالوجود . إذ بوسع (الوجود) أن يظل ما هو حتى وإن تغير كمه أو بوسع

---

(١) S. L, Vol. 1, P. 198

(الكيف) أن يظل محتفظًا بهويته حتى إن زاد أو نقص . وعلى الرغم من أنه يمكن النظر إلى (الكم) على أنه (حد) . فإن (الكم) ، مع ذلك ، ليس بحد حقيقي . ولاشك فى أن (زرقة) الشيء حد له ، غير أن شدة الزرقة أو ضعفها لا يؤثر تأثيراً جوهرياً فى كون الشيء أزرق . ولذا فإذا كانت الزرقة حداً للشيء ، فإن اختلاف درجاتها - زيادة ونقصاً - لا يجعل من زرقته حداً حقيقياً . ومن شأن ذلك أن يجعل من (وجود الكم من أجل ذاته) متطابقًا مع (وجوده من أجل آخره) ، لأن هوية الشيء لا تتغير ضمن حدود معينة : فالغابة تظل محتفظة بهويتها بصرف النظر عن اتساع مساحتها أو ضيقها . و (الكم) أيضًا وفى الوقت نفسه طرد للآحاد الكثيرة ، ولكنه أيضًا حد لها أو هو ليس بطرد لها أيضًا وبالتالى فإن الطرد والحد متحدان . وهذا يعنى أن (الطرد) و (الحد) هما النقطة النهائية التى بوسع (الكيف) الوصول إليها ويظل فى الوقت نفسه كيفًا . ولكنهما ، من ناحية أخرى ، هما أول نقطة تكشف عن تحول (الكيف) إلى (كم) . ولعل أهم ما يميز (الكيف) عن (الكم) هو (الحد) الذى يتكشف عنه كل منهما ، لأنه يكشف ، فى الحقيقة فى ماهيتين مختلفتين تماماً : «فالحد فى الشيء ، من حيث هو كذلك ، هو تعينيته الماهوية . أما إذا عنينا بـ (الحد) حداً كمياً ، والحق (على سبيل المثال) يغير حده ويظل ما كانه ، أى حقلا . أما إذا تغير (حده الكيفى) ، فإن تعينيته ، عندئذ ، التى تجعل منه حقلاً تتغير ويتحول إلى مرج وغابة وهكذا : والأحمر الذى يصبح أكثر دكنة أو أقل يظل أحمر ، ولكنه لو بدل كيفه ، فإنه يكف عن أن يكون أحمر ، ولابد له أن يصبح أزرق أو أى لون آخر . وهذا التعين للمقدار بوصفه (كمية) ... أى (الداعم) غير المتغير للوجود ، والذى هو غير مكترث بتعينيته ، من الممكن استنباطه من كل مثال آخر» . [1] فالحد الكيفى هو ماهية الشيء أو هو على الأقل جزء لا يتجزأ منها ، فى حين أن (الحد الكمى) هو من أعراض هذه الماهية . وإذا كانت (الناطقية) هى الحد الحقيقى للإنسان ، فإن لون بشرته جزء من أعراض هذه الماهية أو الناطقية . على أن (الكيف) مستقلاً عن الكم أو الكم مستقلاً عن الكيف ليس من شأنه أن يعرب عن حقيقة (الوجود) إعراباً حقيقياً . إن ما يكشف عن حقيقة الوجود هو الوقوف على «جدل هذه العلاقة الذى هو انتقالهما (أى الكيف والكم) إلى وحدتهما المطلقة ، إلى (القدر)» . [2]

---

(١) S. L., Vol. 1, P. 199

(٢) Idem

و (القدر) ، من حيث هو المجال الذى يتحقق فيه الجدل بين (الكيف) و (الكم) الذى يؤدى إلى نسخ (الوجود) بأكمله والانتقال منه إلى (الماهية) ، يمكن التعبير عنه بالقول : «إن (الكيف والكم) فى (القدر) متحدان . و (الوجود) بما هو كذلك هو الهوية الذاتية المباشرة للتعينية . ومباشرة التعينية هذه قد رفعت نفسها . و (الكم) هو (الوجود الذى عاد إلى نفسه) على نحو يصبح معه (هوية ذاتية بسيطة) بوصفه غير مكترث (بالتعينية) . غير أن (عدم الاكتراث) هذا إنما هو مجرد (تخارج) يمتلك تعينيته لا فى ذاته وإنما فى آخر وهنا ثمة (تخارج مترابط مع الذات Self - relating externality) : ومن حيث له (علاقة بالذات) ، فإنه عبارة عن تخارج مرفوع وينطوى فى ذاته على اختلافه الخاص عن ذاته . وهذا (الاختلاف) من حيث هو (تخارج) هو اللحظة الكمية ، ومن حيث هو قد عاد إلى ذاته ، فإنه اللحظة الكيفية» . [(١)] فـ (القدر) كيان مكون من (الكيف والكم) ، أو من التوازن بينهما ؛ وبالأحرى فإن هذا التوازن هو الوجود ذاته . وبهذا المعنى فإن (القدر) وجود يجمع بين الهوية واللاهوية ، أو هو تخارج مرتبط بذاته أو فى هوية معها ، ولكنه أيضاً (تخارج منسوخ) يشتمل داخل ذاته على مباينته لذاته . و (الكم) هو الذى يكشف عن هذه (المباينة الضمنية للذات) ، بينما (الكيف) هو الذى يكشف عن الترابط الصميمى للكائن مع ذاته . فالتبدل (فى الكم) هو الجانب الذى سيكشف عن هوية الوجود أو الموجود فى المستقبل ، لأن التبدل فى الكم عندما يجاوز حداً معيناً يتم نسخ كيف بأكمله ، فى حين أن التبدل ضمن حدود معينة يبقى على هوية الكائن أو الموجود كما هى فيعود بذلك الكيف إلى نفسه بعد هذا التغير المحدود : «فللكم حركة يظل فى نطاقها غير مكترث بهذا التغير ولا يغير كيفه . ولكن لابد أن تصل إلى نقطة فى هذا (التغير الكمى) يتغير عندها (الكيف) ، وهنا تكشف (الكمية) عن نفسها باعتبارها قادرة على التحديد Specifying ، بحيث أن العلاقة الكمية المتغيرة تتحول بين أيدينا إلى (قدر) ، وبالتالى إلى كيف جديد وشىء جديد» . [(٢)] على أنه لا يصح أن يفهم من ذلك أن التغير أو التطور يقع بصورة (متدرجة) ، لأن (التغير المتدرج) تغير خارجى لا يصيب إلا (الكم) ، فى حين أن (التغير الكيفى) أو الحقيقى بطبيعته لابد أن يكون (كيفياً) ، وهو ما لا سبيل إلى تحقيقه إلا إذا كان التغير يجرى بصورة (مفاجئة) وفى شكل (قفزات كيفية) لا تعرف التدرج أو التسلسل الكمى البطىء : «فبقدر ما يكون تقدم كيف ما عبارة عن استمرار

---

(١) S. L., Vol. 1, P. 345

(٢) Ibid., P. 387

مطرد الكم ، فإن العلاقات التى ترتبط بنقطة كيفية واحدة تكون متمايزة
the relations which approach to one qualifying point are differentiated
ولا ينظر إليها كمياً إلا من ناحية الأكثر والأقل . ووفقاً لوجهة النظر هذه يكون التغير (متدرجاً) . ولكن هذه (الطبيعة المتدرجة) لا تؤثر إلا فى الجزء الخارجى من التغير دون جزئه الكيفى ، والعلاقة الكمية السابقة ، والتى هى أقرب ما تكون إلى ماسيتلو ، تظل عبارة عن (وجود كيفى مختلف) . ومن هنا فإن (التقدم الكمى المحض للتدرج) والذى هو ليس بحد فى ذاته سرعان ما يتحطم بصورة مطلقة من جانبه الكيفى ، والكيف الجديد المنبثق بعلاقته الكمية المحضة هو نسبى بالقياس إلى (الكيف المضمحل) وآخر غير متعين أو غير مكترث وذلك بقدر ما يكون الانتقال من خلال (القفزات) فإن كليهما يوصفان بأن الواحد منهما خارجى بالكامل بالنسبة للآخر» . [1] وهذا الطابع (الثورى) للجدل والناجم عن التأكيد بأن التطور إنما يجرى وفقاً لقفزات كبيرة وليس وفقاً لتدرج كمى بطىء يجد مصداقاً له فى شتى الظواهر الطبيعية والروحية فى حياة الإنسان على حد سواء . ففى الطبيعة مثلاً «نجد أن الماء عندما تتغير درجة حرارته لا يصبح أقل حرارة فحسب ، وإنما هو يمر عبر حالات من الصلابة أو السيولة ، وهذه الأحوال لا تظهر على نحو متدرج ، ذلك لأن التغير المتدرج فى تبدل درجة الحرارة ينقطع فجأة ويصطدم بهذه النقاط ، وظهور حالة جديدة كهذه إنما هو (قفزة) . بل إن كل (ميلاد وموت) بدلاً من أن يكونا تدرجاً متتابعاً هما قطع لهذا (التدرج) ، إنهما (القفزة من التبدل الكمى إلى التبدل الكيفى) ... وعندما يكون الماء بارداً فإنه لا يصبح صلباً شيئاً فشيئاً بحيث يصل بالتدريج إلى صلابة الجليد بعد أن يكون قد مر بتماسك العجينة ، بل هو يصبح صلباً بصورة مفاجئة ، وعندما يبلغ نقطة التجمد تماماً فإنه قد يكون (ما يزال كما هو) سائلاً تماماً ، وتكفى صدمة يسيرة لأن تنقله إلى حالة (الصلابة)» . [2] وما ينطبق على الطبيعة وظواهرها ينطبق على الظواهر الروحية بما تنطوى عليه من أخلاق وقانون وسياسة واجتماع : «فالأكثر أو الأقل يكفى لتخطى حد الطيش Limit Livity ، بينما يكفى لشىء مختلف جداً أن يظهر على أنه جريمة ، وللحق أن يتحول إلى باطل ، والفضيلة إلى رذيلة . وكذا الأمر بالنسبة للدول وللأشياء الأخرى إذ تستمد مالها من طابع كيفى مختلف من الفروق فى مقاديرها . والقوانين والدستور تصبح أشياء مختلفة عندما تزداد مساحة الدولة وعدد مواطنيها . فللدولة

---

(١) S. L., Vol. 1, P. 387

(٢) Ibid., P. 389

قدر معين لمقدارها تنهار إذا ما تخطته بكل تأكيد إذا ما ظلت محكومة بعين الدستور الذى كان يباركها وكان مصدراً لقوتها حتى لو تغيرت مساحتها فقط» . [١] وعند هذا الحد من تطور (القدر) يتم نسخ الوجود بأكمله بما يشتمل عليه من (كيف) و (كم) و (قدر) ، لأن الوجود ، فى خاتمة (القدر) يتحول إلى «تكافؤ مجرد يمكن دعوته - بـ (عدم الاكتراث) مادام ينبغى تصوره من أجل ذاته بوصفه وجوداً لا يمتلك بعد أى نوع من (التعينية) ولكن (الكم الخالص) هو أيضاً (عدم اكتراث) من حيث أنه قابل لأى تعين شريطة أن تكون هذه التعينات خارجية بالنسبة له وكما لو كان لا تربطه بها أى علاقة باطنة فى ذاته ، بينما (عدم الاكتراث) ذاك ، والذى من الممكن دعوته بـ (المطلق) ، إنما هو ذلك الذى يتوسط ذاته بذاته إلى وحدة بسيطة عن طريق (سلب) كل تعينية (للوجود) و (الكيف) و (الكم) ووحدتهما ، أى (القدر) الذى هو إلى هذا الحد (مباشر) [٢]» . وعند هذا الحد من تطور الوجود «يتحدد (الوجود) على أنه (ماهية) ، فالوجود عبر رفع الوجود وجود بسيط بذاته» . [٣] وبذا يكون (الوجود) - وبقواه الخاصة - قد نسخ نفسه وتحول نهائياً إلى (ماهية) .

(ب) **الماهية** : (الماهية) هى الحد الثانى فى الثلاث الجدلى الكبير الذى يتكون منه المنطق بأكمله ، وهى أيضاً (السلب الأول) بالقياس إلى (مباشرة الوجود) ومن ثم فإن الماهية مرتبطة بـ (التوسط) وبشتى ضروب (الوساطة العقلية) التى تفصح عن نفسها من خلال «اللغة التى تستبقى فى فعل (الوجود أو الكينونة - "Sein" -) الماهية wesen فى اسم المفعول ("been") gewesen ذلك لأن (الماهية) هى وجود قد اضمحل ، ولكنه لم يضمحل فى الزمان temporally [٤]» فالماهية فى حقيقتها نشاط ذهنى جوهره (التوسط) ، والتوسط ذاته ليس عملية ذهنية فقط بل هو أيضاً عملية للوجود تكشف الماهية من خلالها عن جانب من البناء الأنطولوجى للمضمون أو للوجود - بالمعنى الضيق للكلمة - الذى يتميز أساساً بالمباشرة ، وذلك من خلال (المعرفة) : «فالوجود هو ما هو مباشر . والمعرفة تتطلع إلى فهم تلك الحقيقة التى يكونها الوجود فى ذاته ولأجل ذاته ، وبالتالى فإنها تمضى فيما وراء ما هو مباشر ، وفيما وراء تعيناته ، وهى تنفذ إلى ما هو أبعد من ذلك مفترضة أنه يوجد وراء هذا الوجود شىء

---

(١) S. L., Vol. 1, P. 390

(٢) Ibid., P. 394

(٣) Ibid., P. 404

(٤) Ibid., Vol., 2, P. 15

غير الوجود ذاته ، وأن هذه الخلفية تكون حقيقة الوجود . وهذه المعرفة (معرفة متوسطة) لأنها لا تقيم على نحو مباشر فى الماهية ، بل هى تبتدأ بوجود آخر ، أى يتعين عليها أن تصنع معبراً أولياً للانتقال فيما وراء الوجود ، أو بالأحرى مدخلاً له . وعندما تنبثق (المعرفة) فقط من دائرة الوجود المباشر وتستبطن ذاتها internalizes itself ، فإنهاعبر هذا (التوسط) تكتشف (الماهية)» . [1] وهنا فإن التقابل بين (الوجود والمعرفة) هو تقابل بين (المباشرة والوساطة) وإذا كان الوجود مباشراً بطبيعته فإن من طبيعة المعرفة تخطى (المباشرة) والمضى إلى ما ورائها مستهدفة الوقوف على حقيقة هذه (المباشرة) ، أو تحديد طبيعة الوجود (فى ذاته ولأجل ذاته) . وإذ توسط (المعرفة) بينهما وبين الماهية (الوجود المباشر) عندما تفترض أن ثمة شيئًا وراء الوجود تقوم فيه حقيقة الوجود ، فإن هذا يعنى أن تحول (المعرفة) إلى (ماهية) مشروط بأمرين : أولهما أن تنبثق هذه (المعرفة) من دائرة (الوجود المباشر) ؛ وثانيهما أن تقوم هذه المعرفة (باستبطان) ذاتها فينكشف بذلك الطابع (غير المباشر) أو (المتوسط) لهذه المعرفة الذى يتم من خلاله اكتشاف الماهية . وعليه فإذا كانت طبيعة الوجود «تدفع به إلى أن يستبطن ذاته ، وهو بهذا الدخول إلى ذاته يصبح (ماهية)» [2] فإن حركة (المعرفة) ذاتها هى حركة للوجود ذاته ، أى أن (الوجود ماهية) : «وإذا كان (المطلق) فيما مضى قد تحدد على أنه (وجود) ، فإنه يتحدد الآن على أنه (ماهية)» . [3] ولا يصح أن يفهم من ذلك أن الماهية إنما هى كذلك أو هى قد تطورت على هذا النحو بفضل (سلبية غريبة) عليها أو خارجية ، بل هى كذلك» بفضل حركتها الخاصة التى هى الحركة اللامتناهية للوجود . إنها وجود فى الذات ومن أجل الذات : فهى وجود مطلق فى الذات طالما أنها غير مكترثة بكل تعينية للوجود ، كما أن (الآخرية) والعلاقة بآخر قد تم رفعهما ببساطة ، ومع ذلك فإنها ليست فقط هذا (الوجود فى الذات) ، فلو لم تكن أى شىء سواء لكانت محض تجريد للماهية الخالصة : ذلك أن وجودها (من أجل الذات) لا يقل أهمية عن ذلك ، فهى ذاتها تلك (السلبية) التى هى (الرفع الذاتى للآخرية والتعينية)» . [4] ولكن حقيقة الماهية لا يمكن القبض عليها فى أى من هذين الضربين من الوجود : (الوجود فى الذات والوجود من أجل الذات) ، لأن «الماهية هى الوحدة المطلقة (للوجود فى الذات ومن أجل الذات) ، وقوتها المحددة its determining

(١) S. L., Vol. 2, P. 15

(٢) Idem

(٣) Idem

(٤) S. L., Vol. 2, P. 16

power تظل بالتالى مقيدة داخل هذه الوحدة ، وهى ليست بصيرورة أو بانتقال بينما التعينات لا هى بآخر بوصفه آخر ولا هى علاقات بآخر والتعينات مستقلة ، ولكنها ولهذا عينه فإنها تكون هنين الكيانين (أى الوجود فى الذات والوجود من أجل الذات) فقط من حيث هما متحدان ، ومن حيث أن الواحد منهما لا ينفك عن الآخر» . [(١)] وإذا كانت حقيقة (الماهية) هى هذا الترابط الوثيق بين (الوجود فى الذات والوجود من أجل الذات) ، والذى لم يكن الوجود قادراً بعد عن التعبير عنه ، فنسخ نفسه لكى تضطلع الماهية بذلك ، فإن الماهية مع ذلك ، ليست هى الحقيقة الأنطولوجية النهائية أو الأخيرة فى نسق المنطق الذى يرتكز التفسير الأنطولوجى (السلب) عليها ، وذلك لأن «الماهية هى منتصف الطريق بين الوجود والمفهوم أو الفكرة ، إنها النقطة المتوسطة فيما بينهما ، وحركتها تشكل الانتقال من الوجود إلى المفهوم أو الفكرة ، والماهية (وجود فى ذاته ولأجل ذاته) ، وهى كامنة فى تعين (الوجود فى الذات) ، وذلك لأن تعينها العام هو أنها تنبثق عن (الوجود) ، أو أنها (السلب الأول للوجود) . وحركتها هى التالية : إنها تضع (السلب) أو (التعين) فى الوجود فتنتج بذلك (وجوداً متعيناً) ، وهى تصبح بوصفها (وجوداً لا متناهياً من أجل الذات) ما هى (فى ذاتها) . وهكذا فإن (الوجود المتعين) الذى تنتجه مساو لوجودها (فى الذات) ، كما أن الماهية تصبح (مفهوماً أو فكرة) وذلك لأن المفهوم أو الفكرة هى (المطلق) ، المطلق كما هو فى ذاته ولأجل ذاته فى وجوده المتعين . ولكن ذلك (الوجود المتعين) الذى تنتجه الماهية ليس بعد (وجوداً متعيناً كما هو فى ذاته ولأجل ذاته) ، بل إن ما تنتجه أو تضعه مختلف عن (الوجود المتعين للمفهوم أو الفكرة) [(٢)] : (فالماهية) ليست هى الكلمة الأخيرة فى تحليل (الوجود) وبالأحرى المضمون ، إذ ما يزال على هذا (المضمون) أن يتحول إلى (مفهوم أو فكرة) كما يفصح عن طبيعته بأكملها ، وهذا هو على الضبط ما يجعل الماهية (نقطة متوسطة) بين (الوجود) من ناحية و (المفهوم أو الفكرة) من ناحية أخرى : إنها (الوساطة) التى يتم عبرها الانتقال من الوجود إلى الفكرة . على أن هذا لا يعنى أبداً أن الماهية لا توجد إلا من أجل غيرها ، لأن لها فى الحقيقة وجوداً فى ذاتها ولأجل ذاتها تنفرد به دون القسمين الآخرين اللذين يكونان معها مضمون المنطق أو مضمون الوجود . وتقوم (ماهية الماهية) – إن صح التعبير – فى (تعين الوجود فى الذات) الذى يخصها ، ومرد ذلك إلى أن تعينها العام هو أنها تنبثق عن (الوجود) ، أو إلى كونها (السلب الأول للوجود) . وأما حياة الماهية أو حركتها ، فتبدأ بأن تضع (السلب)

---

(١) Ibid., PP. 16 - 17

(٢) Ibid., P. 17

أو (التعين) فى الوجود فينتج لها عن ذلك (وجود متعين) ، وهذا (الوجود المتعين) الذى تنتجه مكافىء لوجودها (فى الذات) . ولا يلبث تطور الماهية الباطنى أن يضطرها إلى التحول إلى (مفهوم أو فكرة) وذلك لأن (المفهوم أو الفكرة) هى (المطلق) كما هو فى ذاته ولأجل ذاته فى وجوده المتعين . غير أن هذا (الوجود المتعين) الذى تنتجه الماهية لم يتحول بعد إلى (وجود متعين كما هو فى ذاته ولأجل ذاته) ، لأن هذا النوع من الوجود تنفرد به الفكرة أو المفهوم فيلزم الاعتراف نتيجة لذلك بأن ما تنتجه الماهية أو تضعه مختلف عن (الوجود المتعين للمفهوم أو الفكرة) على الرغم من أن النقطة النهائية فى الماهية هى النقطة الأولى فى المفهوم أو الفكرة ، أو فى الوجود المتعين الذى يخص الدائرة الثالثة والأخيرة من دوائر المنطق الثلاث .

وعلى الإجمال فإن الماهية تضع نفسها فى المراحل الثلاث التالية :

« ١ - بوصفها الماهية البسيطة التى توجد تعيناتها فى ذاتها داخل ذاتها ،
٢ - بوصفها منبثقة إلى الوجود المتعين أو وفقاً لوجودها ووفقاً للمظهر Show ،
٣ - بوصفها الماهية التى هى شىء واحد مع مظهرها أو بوصفها تحققاً فعلياً » . (١)
ولما كان جوهر الماهية ينحصر فى أنها (وساطة) بين الوجود والمفهوم أو الفكرة ، وبالتالى فهى متوسطة أساساً ، فإن النظر إلى الماهية - ولو لبرهة - على أنها (مباشرة) من شأنه أن يبين أن لها «وجوداً متعيناً يقوم فى مقال آخر يعارضه ، وهو (ماهوى) فقط من حيث هو يقوم فى مقابل وجود (غير ماهوى) . والماهية (وجود مرفوع فى ذاته ولأجل ذاته) . وما يدخل فى تضاد مع الماهية هو (المظهر Show) فقط . فـ (المظهر) هو وضع الماهية لذاتها Show is self - positing of essence (٢) .
والمظهر - من حيث هو دال على اللاماهوى فى مقابل الماهوى - يتحول آخر الأمر ، عبر (الانعكاس وتعيناته الأساسية) ، إلى نوع من الوجود يمكن دعوته (بالظاهر) .

ومن شأن المقارنة بين (الوجود والماهية) أن تيسر الكشف عن معنى (الظاهر) (٣) : فجوهر الماهية هو أنه ينبغى لها أن (تظهر) ، فى حين أن جوهر الوجود (سلبية باطنة) فيه تضطره إلى أن يرفع ذاته فيتحول إلى (ماهية) . على أن هذا لا يعنى أن (الوجود) بعد أن رفع وتحول إلى ماهية قد اضمحل إلى الأبد ، لأن «(الماهية) من حيث هى هوية

---

(١) S. L., Vol. 2, P. 17 .
(٢) S. L., Vol. 2, P. 19 .
(٣) (الظاهر) يطلق على القسم الثانى بأكمله من أقسام الماهية الثلاثة ، وعلى الفصل الثانى من هذا القسم أيضاً .

بسيطة هى أيضاً (وجود)» بل إن (نظرية الوجود) تنطوى على القضية الأولية وهى (أن الوجود ماهيته) ، أما القضية الثانية - (الماهية هى الوجود) - فتكون مضمون القسم الأول من (نظرية الماهية)» [١] ، أى (الانعكاس) أو (الماهية بوصفها انعكاساً إلى ذاتها) . وجوهر (الانعكاس) هو (السلبية) . ولما كان (الانعكاس) هو جوهر الشىء ، كان أول ما تتطور إليه هذه (المباشرة الجديدة) هو (الشىء) فى مرحلة الوجود العينى existence وعلى أية حال «فإن أساس الشىء من الناحية الماهوية هو (الانعكاس) ، ولكن مباشرته ترفع نفسها ، إذ أن الشىء يصبح (وضعية Positedness)» [٢] . وبهذا التحول يصبح الشىء (ظاهراً) : «والظاهر هو ما يكون (الشىء فى ذاته أو حقيقته) . غير أن هذا (الوجود العينى) ، والذى هو مجرد وضع وانعكاس إلى الآخرية ، هو بالقدر نفسه مضى فيما وراء ذاته فى لا تناهية : ذلك أن العالم الموجود ذاتياً والمنعكس فى ذاته the intro - reflected self - existend world هو فى تضاد مع عالم (الظاهر)» [٣] . وجدل (الظاهر) يبدأ بجدل (الوجود العيني) الذى هو فى حقيقته جدل الشىء ، (الشىء وخواصه ، وما يتكون منه الشىء ، وأخيراً انحلال الشىء) [٤] . وأما جدل (الظاهر) [٥] ، فيكشف عما يكونه (الشىء فى ذاته أو حقيقته) . ولكن العالم (الموجود وجوداً فعلياً أو عينياً والمنعكس فى ذاته) يقف فى تضاد وتقابل مع عالم (الظاهر) . وهذا يعنى «أن ما هو ظاهر apparent و (الوجود الماهوى) مترابطان الواحد منهما مع الآخر ترابطاً مطلقاً . وعلى ذلك يكون (الوجود العينى) (تضايفاً ماهوياً) [٦] ، كما أن ما هو (ظاهر) لا ينفصل عما هو (ماهوى) ، و (الماهوى) لا يوجد إلا فى (ظهوره) . و (التضايف) هو الاتحاد - مع أنه غير تام بعد - بين الانعكاس فى (الآخرية) و (الانعكاس فى الذات) ، إذ أن تداخلهما التام هو (التحقق الفعلى) أو (الوجود بالفعل)» [٧] ، وهو القسم الثالث والأخير فى الماهية .

وأما (التحقق الفعلى) أو (الوجود بالفعل) actuality ، فيتم الوصول إليه عن طريق «التوحيد بين (الماهية) و (الوجود العينى) . والماهية التى لا شكل لها

---

(١) Ibid., P. 107 .

(٢) Idem .

(٣) Idem .

(٤) الفصل الأول .

(٥) الفصل الثانى .

(٦) الفصل الثالث .

(٧) S. L., Vol. 2, P. 108 .

shapeless والظاهر غير المستقر أو الدوام persistencs غير المتعين ، والكثرة العارضة ، تجد فيه حقيقتها . ومع أن (الوجود العينى) هو (مباشرة قد انبثقت عن الأساس ground) [١] ، فإن (الصورة) لم يتم بعد وضعها فيه . إنه يحدد نفسه ويشكلها ويكون فى هذه العملية (ظاهراً appearance) . وهذا (الدوام peristence) يتحدد فقط على أنه (انعكاس فى الآخر) ، وبما أنه يطور نفسه إلى (انعكاس فى الذات) ، فإنه يتحول إلى عالمين وإلى كتلتين من المضمون تتحدد إحداهما على أنها (منعكسة فى ذاتها) ، وتحدد الثانية على أنها (منعكسة فى الآخر) . ويمثل (الماهوى) ترابطهما من خلال الصورة ، واكتمال هذا التضايف هو تضايف (الخارج والداخل) (أو علاقة الخارج بالداخل ؟) ، بينما يكون مضمون كليهما قاعدة واحدة متطابقة وفضلاً عن ذلك هوية واحدة للصورة . كما أن (تعين الصورة - the form determination لتمايزيتهما مرفوع وذلك لأن هذه الهوية قد نتجت بالنظر إلى الصورة ، وهى موضوعة بمعنى أن هناك جملة totality واحدة على وجه الإطلاق» [٢] .
(فالتحقق الفعلى) هو ، قبل كل شىء ، ثمرة للاتحاد بين (الماهية) و (الوجود العينى) ، أى بين الماهوى واللاماهوى ، ولما كان (الوجود العينى) هنا دالاً على (الماهية التى لم توضع الصورة فيها بعد أو التى لا شكل لها) ، وعلى (الظاهر غير المستقر) ، أو على (الدوام غير المتعين) و (الكثرة العارضة) ، وبالإجمال على كل ما هو عرضى ، كانت هذه العناصر العرضية تهتدى إلى حقيقتها فى (التحقق الفعلى) بعدما تحقق الاتحاد بين (الماهية والوجود العينى) . وعلى الرغم من كل ما (للوجود العينى) من أهمية من حيث هو مباشرة قد انبثقت عن الأساس ، فإنه ، مع ذلك ، لا يصل إلى تمام حقيقته فى هذه النقطة لأنه لم يتم بعد وضع (الصورة) فيه تماماً ، مما يدل على أن قدراً

---

(١) وهذه إشارة إلى قانون الأساس أو قانون العلة الكافية الذى كان لايبنتز هو أول من صاغه فى صورته الميتافيزيقية الدقيقة ، وصورته الأساسية عند لايبنتز : (لكل شىء أساس ، بل وأساسه الكافى) . والأساس عند هيجل جزء من مبحث الماهية وهو أطروحة أو قضية يهتدى إليها الجدل على أثر مناقشته لقوانين الفكر أو الانعكاس وهى على التوالى : الهوية ، الاختلاف ، والتناقض . وعند هذا الحد من تطور الجدل «تحدد الماهية نفسها على أنها أساس ... وعندما تحدد الماهية نفسها على أنها (أساس) ، فإنها تضع نفسها على أنها ماهية» ، انظر : Ibid., PP. 71 - 72 وهذا هو قانون الأساس الذى تم التعبير عنه فى القضية «(لكل شىء أساسه الكافى (أى علته الكافية) . وهذا يعنى أنه لا ينبغى النظر إلى ما هو موجود على أنه مباشر وإنما على أنه كيان موضوع . إن علينا أن لا نظل عند الوجود المتعين المباشر أو عند التعينية بعامة ، وإنما علينا أن نرتد إلى أساسها الذى يوجد فيه الانعكاس وبوصفه مرفوعاً وبوصفه موجوداً فى ذاته ولأجل ذاته» . Ibid., P. 73

(٢) . S. L., Vol. 2, P. 160

من (العرضية) ما يزال مخالطاً له فيكون أقرب إلى الظاهر على الرغم من أنه هو الذى يحدد نفسه ويعينها . وهذا النقص فى (التحقق الفعلى) يتكشف من خلال كون (العنصر الماهوى فيه أو الدوام يتحدد بادىء الأمر على أنه (انعكاس فى الآخر) لا يلبث أن يتطور إلى (انعكاس فى الذات) فينشطر إلى كتلتين من المضمون تتحدد إحداهما على أنها (منعكسة فى ذاتها) والأخرى على أنها (منعكسة فى الآخر) . ومع ذلك فإن (التضايف) أو (الترابط الماهوى) بينهما قائم بالتأكيد ، وهو يستند إلى قدرة (الصورة) على الربط فيما بينهما . وهذا الترابط أو التضايف الماهوى بينهما يجد تمامه فى (علاقة الداخل بالخارج) ، فى حين أن (الصورة) هى القاعدة والهوية التى يستند إليها الترابط بين (الداخل والخارج) . كما أن مضمون (الداخل والخارج) مضمون واحد فى نهاية الأمر مستمد من (الصورة) . ولما كان (تعين الصورة) الذى يستند إليه التمايز فيما بين (الداخل والخارج) تعيناً مرفوعاً لم يعد بعد ذلك من الممكن العثور على ازدواجية أو ثنائية داخل (التحقق الفعلى) ، إذ لابد لهما من الانصهار داخل شىء واحد يؤدى إليه تطور (التحقق الفعلى) بعامة وعلاقة (الداخل بالخارج) بخاصة ، أعنى الالتحام بين طرفى العلاقة أو الإضافة هذين داخل (الجوهر) الذى هو آخر مقولة فى الماهية ، وهو المقولة التى ترفع الماهية نفسها من خلالها والتى ينتقل تطور (الفكرة) عبرها من كونها (ماهية) إلى كونها (مفهوماً أو فكرة) . ويمر (التحقق الفعلى) فى ثلاث مراحل : « ١ – هذه الوحدة للداخل والخارج هى وجود عينى أو تحقق فعلى مطلق . وعند هذه النقطة ، فإن هذا الوجود أو التحقق الفعلى هو (المطلق) بما هو كذلك بقدر ما يكون موضوعاً على أنه وحدة قد رفعت فيها الصورة بحيث لم تعد هذه الوحدة تشير إلا إلى التمايز الخاوى أو الخارجى للخارج والداخل . والانعكاس (أو التفكير والتأمل) مرتبط بهذا (المطلق) بوصفه خارجياً وذلك لأنه يتأمل (المطلق) بدلاً من أن يكون حركته ذاتها . ومادامت هذه هى طبيعته من الناحية الماهوية ، فإن وجوده لا يزيد عن أن يكون العودة السلبية للمطلق إلى ذاته . ٢ – لدينا (التحقق الفعلى) بما للكلمة من معنى خاص .[(١)] (والتحقق الفعلى والإمكان والضرورة) هى اللحظات الصورية للمطلق أو لانعكاسه .[(٢)] أو بالأحرى أن (المطلق) من حيث هو

---

(١) إذ أن هيجل يستخدم (التحقق الفعلى للدلالة على القسم الثالث والأخير من أقسام الماهية وللدلالة فى الوقت نفسه على مرحلة بعينها . داخل هذا القسم هى الفصل الثانى والذى أطلق عليه اسم القسم بأكمله وكأن (ماهية التحقق الفعلى) أو الجانب الأكبر منها قائمة داخل هذا الفصل بعينه .

(٢) وحدة المطلق وانعكاسه هى (الإضافة المطلقة) وهذا هو الفصل الثالث والأخير من فصول (التحقق الفعلى) والذى يتم من خلاله الانتقال من (الماهية) إلى (الفكرة) .

مـرتبط بذاته هو جـوهر as relation to itself substance » [١] وبذا يتم الانتـقـال نهائيًا من (الماهية) إلى (المفهوم أو الفكرة) وهى النقطة الأخيرة فى مضمون المنطق والتى يستمد منها (الوجود والماهية) مالهما من دلالة فلسفية حقيقية .

(جـ) المفهوم : (الفكرة) هى القسم الثالث والأخير فى بسط (الوجود) لنفسه أو فى فض (المضمون) لذاته . ولكن ما يتم الانتقال إليه من (الجوهر) إلى (الفكرة) هو (المفهوم) وليس (الفكرة) بصورة مباشرة . و (المفهوم) هو «وحدة الوجود والماهية» [٢] . وأما (الفكرة) ، فإن الوصول إليها مرهون باكتمال (المفهوم) : «فلابد من التسليم بأن (المفهوم) بعد ليس كاملاً ، إذ ما يزال عليه أن يرتقى إلى (الفكرة) idea التى هى (وحدة المفهوم والواقع Notion and realtiy)» . [٣] والمقصود بذلك وحدة (المفهوم والموضوعية) ، أى فكرة الموضوعية من الناحية الأنطولوجية وليس (تخارج) الفكرة فى الطبيعة والروح ، فهذه مرحلة ينبىء تحققها عن خروج (الفكرة) من المستوى الأنطولوجى وانتقالها إلى ملابسة الطبيعة والروح . وحتى الآن ما تزال مهمة المفهوم فى هذه المرحلة تتمثل فى امتصاص الحدين الآخرين داخل ذاته ، أى (الوجود والماهية) ، لأنه فى الحقيقة قاعدتهما . غير أن هذا لا يمثل إلا جانبًا من حقيقة (الفكرة) التى لا تكتمل إلا بتخطى (المفهوم) لما ينطوى عليه من نقص وذلك بأن يطور نفسه إلى (فكرة) عن طريق التوحيد بين ذاته وبين (الواقع) الذى يشير هنا إلى (الحقيقة) ، وبالأحرى إلى (فكرة الحقيقة) أو (فكرة الصدق) وليس إلى أى تعين خارجى ، لأن اتحاد (الفكرة) بأى تعين مرهون بقدرة (الفكرة) ، آخر الأمر ، على (استنباط) الطبيعة والروح من (الفكرة) أو هو مرهون ، بعبارة أخرى ، بقدرة (الفكرة) على خلق الطبيعة أولاً والروح ثانيًا .

وأما (المفهوم فى ذاته ولأجل ذاته) داخل الثلاث الجدلى الذى يستوعب المنطق بأكمله ، فهو «الحد الثالث بينما كان الوجود والماهية أو (المباشرة والانعكاس) هما الحدين الآخرين . ومن وجهة النظر هذه ، فإن (الوجود والماهية) هما لحظتا صيرورته بينما (المفهوم) هو قاعدتهما وحقيقتهما من حيث هو (الهوية) التى غرقا فيها وأصبحا فيها مشتملين . ولم يكن الأمر كذلك إلا لأنه نتيجتهما ، ولكنه ولم يعد كالوجود والماهية . إذ لا يكون لهما هذا التعين الأخير إلا بقدر ما لا يكونان قد ارتدا إلى هذه الوحدة

---

(١) S. L., Vol. 2, P. 160 .

(٢) S. L., Vol. 2, P. 230 .

(٣) Ibid., P. 221 .

التى (تركب) فيما بينهما [١]» . فداخل (المفهوم) يفقد الوجود والماهية هويتهما وينصهران فيه تمامًا بحيث تكون المحصلة شيئًا جديدًا تمامًا هما منها بمثابة لحظات تعبر عن (صيرورة المفهوم) بحيث يتحول هو ذاته إلى قاعدة يستمدان مالهما من معنى من خلالها بعد أن كان فيما سبق بمثابة (الغائية المحركة لنشاطهما) .

و (الجوهر) هو السبيل إلى الدخول إلى عالم (المفهوم) وإلى تفهمه فى آن معًا : «فالمفهوم يتخذ من (الجوهر) افتراضًا مسبقًا له ، و (الجوهر فى ذاته) هو (المفهوم) كما هو متجل . ومن هنا فإن الحركة الجدلية لـ (الجوهر) ، عبر (العلية والتفاعل) ، هى المكون المباشر لـ (المفهوم) وتمثل صيرورته .... فـ (المفهوم هو حقيقة الجوهر) . وإذا كانت (الضرورة) هى النمط الخاص specific mode (بعلاقة الجوهر) ، فإن (الحرية) تكشف عن نفسها على أنها (حقيقة الضرورة) ، وهى العلاقة الخاصة بالمفهوم» . [٢] ومن ذلك يتضح أن الانتقال من (منطق الموضوعية (منطق الوجود والماهية) إلى (منطق الذاتية (منطق الفكرة) متوقف على الانتقال من (الجوهر) إلى (المفهوم) الذى لا يلبث أن ينسخ نفسه لكى تظهر (الذاتية) أو (الفكرة) التى هى حقيقة الوجود أو المضمون بأكمله . ومع هذا التحول يتم رفع عالم بأكمله هو (عالم الضرورة) أو فكرة الضرورة التى تهيمن على عالم الجوهر ليتبين أن (الحرية) هى حقيقة (اللاحرية) ، مثلما أن (المفهوم) هو حقيقة (الجوهر) . فالتصور الأساسى الذى يسيطر على (عالم الذاتية) أو (منطقها) هو تصور الحرية التى تمارسها ذات عاقلة تعى القانون وتتفهمه ، وتختار بوحى من قواها العاقلة الخضوع له لما لهذا القانون من ضرورة قد تجردت من كل قسر بعد ما أصبحت نتاجًا لحرية الذات نفسها ، وليست مفروضة من خارج كما هو الحال فى (عالم الموضوعية) . [٣]

ولكن كيف يتم الانتقال من (الموضوعية) إلى (الذاتية) ، أو من (الجوهر) إلى (الذات) [٤] ؟ يجيب الجدل عن هذا السؤال وعن كل الأسئلة المشابهة له باللجوء إلى

---

(١) Ibid., P. 211 .

(٢) S. L., Vol. 2, P. 212 .

(٣) ولو نظرنا إلى منطق هيجل على أنه منطق معيارى لأمكن الحكم على درجة الحرية التى تحققت لدى أمة ما من خلال الوقوف على المقولات المهيمنة على تفكيرها وعلى بسلوكها . فالأمة التي يحكم فكرها مقولات العلية والجوهر تتمتع بدرجة أدنى من الحرية من تلك التى يهيمن على فكرها مقولات أسمى كمقولات الغائية والحياة .

(٤) وهنا يجب أن نلاحظ أننا هنا بإزاء الحركة الفينومينولوجية نفسها التى مررنا بها فى تضاعيف الفصل الثانى والتى تبين (أن الجوهر ذات) .

(رفع الجوهر) . وأما (رفع الجوهر) ، فلا يتحقق إلا بإكمال (الجوهر) ، أو بتركه يكمل حياته تمامًا . فالانتقال من مرحلة إلى التى تليها - وفقًا للجدل - مشروط بإتمام أولاهما ، وهذا ما ينطبق على الانتقال من (الموضوعية) إلى (الذاتية) ، أو من (الجوهر) ، إلى (الذات) . وحقيقة هذا الانتقال كلها قائمة فى أن (المفهوم هو حقيقة الجوهر) ، وأن (الحرية هى حقيقة الضرورة) ، وأن (الذات العاقلة والحرة) هى حقيقة الحرية ، لأن الحرية تكون بلا معنى وعمياء وجوفاء إن لم تكن مسترشدة أساسًا بالعقل ، وبالقوى الفاهمة للإنسان على الإجمال ، ولما كان (الجوهر) لا ينفصل عن (أعراضه) ، مثلما أن (العلة) لا تنفصل عن (معلولها) ، وكان من الممكن النظر إلى (الجوهر والعلة) من ناحية أولى على أنهما أقرب إلى (الفعالية) منهما إلى (الانفعال) ، أو هما أقرب إلى (الإيجاب) منهما إلى (السلب) ، وكان من الممكن النظر إلى (العرض والمعلول) على أنهما أقرب إلى (الانفعال والسلبية) (أى التلقى والقبول(، «فإن (العلة) تؤثر على (الجوهر المنفعل) وتبدل فى تعينه ، ولما كان التعين الذى يتلقاه من طبيعة علية ، فإن هذا (الجوهر المنفعل) يصبح (قوة) و (فعالية) . وأما (المعلول) ، فيوضع فيه بواسطة العلة ، وما تضعه (العلة) هو ذاته (علة) فيكون فى فعله متطابقًا مع الذات ، إنه (العلة) التى تستبدل بنفسها (جوهرًا منفعلاً Passive) . وبالمثل . وبصرف النظر عن (الجوهر الفعال) ، فإن (الفعل action) هو ترجمة (العلة) إلى (معلول آخر) ، أو (وضعه positedness) ، و (العلة) تتكشف فى (المعلول) لأنه هى : فـ (المعلول متطابق مع العلة وليس آخر) ، وكل منهما هو ضد لذاته سواء من حيث ارتباطه المتطابق مع الآخر أو من حيث ارتباطه السالب به ، بحيث أن كلاً منهما يكون هذا (الضد) ويكون (متطابقًا مع ذاته) . غير أن كلا من الارتباط السلبى والإيجابى هما أمر واحد والشىء نفسه ، فـ (الجوهر) متطابق مع (الذات) فقط فى ضده ، ومن شأن هذا أن يكون الهوية المطلقة للجوهرين اللذين يوضعان على أنهما اثنان ، فـ (الجوهر الفعال) يتجلى فى العلة على أنه (علة) أو (جوهرية أصيلة) ، والفعل يعنى أنه يضع نفسه على أنه (الضد الخاص بذاته) والذى هو أيضًا بمثابة رفع لآخريته المفترضة مسبقًا وللجوهر المنفعل . وعلى العكس من ذلك ، فإنه عبر هذه العملية تتجلى الوضعية بوصفها وضعية positedness is manifested as positedness ويتجلى السلبى بوصفه سلبيًا the negative as negative . ومن ثم يتجلى (الجوهر المنفعل) باعتباره (سلبية مترابطة مع الذات) ، كما أن (العلة) تتطابق فى آخرها المطلق ببساطة مع ذاتها ... وهذا (الانعكاس اللامتناهى فى الذات) ، حيث يكون ، (الوجود فى الذات ومن أجل الذات) موجودًا فقط لأنه (وضعية positedness) هو اكتمال الجوهر . وهذا (الاكتمال) لم يعد (الجوهر) ،

بل هو شيء أعلى ، إنه (المفهوم) بل (الذات) . فالانتقال من (علاقة الجوهرية) يتحقق بفضل ضرورته الباطنية الخاصة ، فهو ليس أكثر من هذا التجلي لذاته ، لواقعة كون (المفهوم) هو حقيقتها وكون (الحرية) هي حقيقة (الضرورة)» . [١] فالعلاقة بين العلية ومعلولها ، أو بين الجوهر وأعراضه هي أن الواحد منهما مؤلف من ذاته ومن ضده ، لأن العلة تضع ذاتها في ضدها ، أي في المعلول ، والمعلول علة ، وهكذا تعود العلة إلى ذاتها بعد أن تكون قد استدمجت ضدها في ذاتها . وكذا الأمر بالنسبة لـ (الجوهر المنفعل) أو (العرض) ، لأن (العرض) أو (المعلول) هو في الحقيقة (جوهر فاعل أو علة) . فالواحد منهما - أي العلة والمعلول - هو ذاته وضده ، وهو ، فضلاً عن ذلك ، في هوية مع غيره بقدر ما يكون ضداً لذاته . غير أن الفجوة بين (الارتباط السلبي بالذات والارتباط الإيجابي بالآخر) فجوة غير حقيقية ، لأنهما في حقيقتهما شيء واحد . إذ أن (الجوهر) لا يتطابق مع ذاته إلا في ضده ، تماماً مثلما أن (الذات) جزء حقيقي وأصيل من (الضد ذاته) . وبذا تتحقق الهوية بين (الجوهر الفاعل والجوهر المنفعل) ، أو بين (العلة والمعلول) . وهذه (الهوية) تكشف عن أن كلاً من الجوهرين إنما هو في حقيقته (سلبية مترابطة مع الذات) ، وأن هناك (انعكاساً لا متناهياً في الذات) يعبر عن اكتمال الجوهر ، مما يدل على أن الجوهر قد تجاوز ذاته وأصبح (مفهوماً) أو (ذاتية) تستشعر التطابق مع ذاتها في ضدها ، أي تتعرف على الذات في الآخر ، وهذا هو (الوعي الذاتي) على الأصالة ، إنه الوعي الجدلي على وجه الحصر ، وهذا الوعي في أول درجاته يكون (مفهوماً) وفي أسماها يكون (ذاتاً) هي (الفكرة المطلقة) التي تحررت تماماً أو تكاد من مقاومة (الآخرية) ، لأنها تعي - وبعمق - أن (الآخر) لا يباينها فحسب ، بل هو أيضاً وسيلة لنموها : فكلما اصطدمت بالآخر ونجحت في تجاوزه أصبحت أكثر قرباً من ذاتها .

إن الترابط وثيق جداً بين (المفهوم والأنا) أو (الذات) ، بل لعلهما مفهوم واحد كلما تزايد انعكاسه في ذاته ازدادت حريته وتعمق وعيه بذاته ، لأن «المفهوم بقدر ما يكون قد تقدم نحو (الوجود العيني الحر) ويكون هو (الأنا) تماماً أو (الوعي الذاتي الخالص) . صحيح أنني أمتلك مفاهيم - أي مفاهيم متعينة - غير أن (الأنا) هو (المفهوم الخالص) نفسه والذي من حيث هو (مفهوم) قد وصل إلى مستوى (الوجود العيني existance)» [٢] . فتحول (المفهوم) إلى (أنا) مشروط بأمرين : أولهما أن يكون (مفهوماً خالصاً) ، وثانيهما أن يتم إغناء هذا (الوجود الخالص) بـ (الوجود

---

(١) S. L, Vol. 2, PP. 213 - 14 .

(٢) S. L, Vol. 2, P. 218 .

العينى) . وعندما توجد هاتان الصفتان متحدتان ، فإن ما تشير إليه هذه الوحدة هو (الأنا) . وإذن يتعذر الوقوف على طبيعة الأنا خارج هذه الوحدة الجامعة بين (الوجود الخالص للمفهوم) وبين (الوجود العينى له) . وهذه الوحدة هى «أولا – وحدة خالصة ومترابطة مع الذات وهى ليست كذلك على نحو مباشر ، بل هى مجردة من كل تعينية ومن كل مضمون وترتد إلى (حرية التكافؤ مع الذات غير المقيدة passing back into the Freedom of boundless self - equality) وعلى ذلك فإنها كلية : إنها وحدة ذاتية فقط بفضل هذا الوضع السلبى الذى يظهر على أنه تجريد ، وبالتالى فهو ينطوى على الانحلال داخل ذاته أو على التعينية . ثانيا – وبالقدر نفسه وعلى نحو مباشر ، فإن (الأنا) بوصفه (سلبية مترابطة مع الذات) هو فردية أو تعينية مطلقة تضاد نفسها بنفسها وتستبعد الآخر : فـ (الأنا شخصية فردية) . ذلك أن الكلية المطلقة ، والتى هى بقدر مساو ومباشر ، تفرد مطلق individualization ، كما أن (الوجود فى الذات ولأجل الذات) – والذى هو وضعية ببساطة ، والذى لا يكون هذا (الوجود فى الذات ولأجل الذات) إلا بفضل الوحدة مع (الوضعية) – يشكل بالقدر نفسه (طبيعة الأنا) و (طبيعة المفهوم) ، ويتعذر تكوين أى مفهوم عن أى شىء ما لم تؤخذ اللحظتان المذكورتان ، فى وقت واحد ، فى تجريدهما وفى وحدتهما التامة» . [1] فوجود (الأنا) أول الأمر وجود خالص مرتبط بذاته ، فهو إذن مجرد من كل تعينية ومن كل مضمون سوى أن له مضمونًا واحدًا يتمثل فى (الارتداد إلى حرية التكافؤ مع الذات) ، أى (الأنا تساوى الأنا) ولكن من غير الممكن للأنا أن يظل وجوده محصوراً فى هذا الوجود الصورى الذى لا يخرج عن (مساواة الأنا لذاته) وإلا لظل بغير مضمون . غير أن هذا (التكافؤ مع الذات) متناقض لأنه ينطوى على (الكلية) التى هى متحدة بذاتها بفضل (قدرتها السلبية على وضع ذاتها) التى تكون فى أول أمرها تجريداً فحسب ، وهذه (القدرة السلبية على وضع الذات) تنطوى ، فى الحقيقة ، على التعينية أو الانحلال ، وبذا يكشف فض (المضمون الجدلى للوجود الخالص) عن أنه ينطوى على (التعين) الذى ينتج (الوجود العينى) أو العنصر الثانى الذى من شأنه جعل المفهوم (ذاتًا) أو (أنا) . و (الوجود العينى) يمنح (الأنا) ما له من وجود فردى نتيجة لكونه (سلبية مترابطة مع الذات) تضاد ذاتها مع ذاتها فى عين الوقت الذى تستبعد فيه (الآخر) . وهذا يعنى أنها ليست (فردية) فحسب ، بل هى أيضًا (شخصية فردية) . وبعبارة أخرى فإن (الأنا) يتكون من لحظتين أساسيتين هما (الكلية المطلقة) التى هى (تفرد مطلق) ، والثانية هى (الوجود فى الذات ولأجل الذات) الذى لا ينفصل عن قدرة (الأنا)

---

(١) Ibid ., PP. 217 - 18 .

أو (المفهوم) على وضع ذاته بذاته . فاللحظة السلبية لحظة أساسية فى بناء (الأنا) حتى ليتعذر تصور فعالية له بغير طاقته السلبية هذه .

وهنا فإن تصور (المفهوم والأنا) على صلة وثيقة ومباشرة بالتراث الفلسفى المعاصر ، إذ لا سبيل إلى الوقوف على طبيعة (الأنا والمفهوم) دون الإلمام بمعانى ومرامى بعض المصطلحات الفلسفية كـ (الوحدة التركيبية للوعى الذاتى) و (الأنا أفكر) وهكذا . [١] فمن شأن الوقوف على مصادر هذه الأفكار الهامة الكشف عن مبادىء التعين الموضوعى للأفكار أو للمقولات التي تحدد كثرة الأفكار المعطاة من خلال ارتدادها فى النهاية إلى (وحدة الوعى) : «ووفقًا لذلك فإن وحدة المفهوم هى ما بواسطته يكون شيء ما موضوعًا ، وليس مجرد تعين للإحساس ، والحدس ، أو فكرة محضة mear idea ، وهذه الوحدة الموضوعية هى (الوحدة الذاتية للأنا Self - unity of the ego)» [٢] . فتحول الشيء من مجرد كثرة حسية أو مادة حدسية إلى موضوع يمكن معرفته والحكم عليه معناه تحوله إلى (مفهوم) . وما لم يتحول (المعطى) إلى (مفهوم) ، فإنــه لا يصبح (موضوعــًا) بالمعنــى الدقيـق للموضوع ، أي ما تنطبق عليه المقولات ، أو بالأحرى ما هو مكون من المقـولات ذاتهـا ، ولما كانت المقـولات هــى صميم الذات أو بالأحرى حقيقة الفكر ونشاطها ، وكان (المفهوم) هو ما يرد الكثرة الحسية الذاتية إلى موضوع قابل للمعرفة ، كان (المفهوم) ذاته هو النشاط أو الفعالية التى تتجلى من خلالها فعالية الذات أو الفكرة وتأثيرهما فى تعيين وتحديد هوية المعطيات الواردة إلى الذهن من خلال الإحساسات الذاتية المتقبلة . ولذا فإن تكوين (مفهوم) عن موضوع ما معناه على وجه الحصر» أن (الأنا) يستولى عليه وينفذ فيه ويختزله إلى صورته الخاصة ، أى إلى (الكلية) التى هى تعينية بصورة مباشرة . وأما فى الحدس ، وكذلك فى التعقل Ideation ، فإن الموضوع يظل خارجيًا وغريبًا . وعندما يتكون (المفهوم) عن الموضوع ، فإن ما يمتلكه الموضوع من (وجود فى الذات ولأجل الذات) – وهو ما يمتلكه فى الحدس والتعقل – يتبدل إلى وضعية Positedness : فبالفكر ينفذ (الأنا) إلى موضوع . والموضوع يوجد فى ذاته ولأجل ذاته على الحقيقة كما هو فى الفكر ،

---

(١) ولا يخفى أن تصور هيجل (للمفهوم) من ناحية ، و (للأنا) من ناحية أخرى ، متأثر فيه بآراء العديد من الفلاسفة ولا سيما ديكارت وكانط . فهيجل يقرر مثلاً : «أنه من بين أعمق الكشوف وأصحها فى (نقد العقل الخالص) هذا الاكتشاف ، وهو أن الوحدة التى تكون (وحدة المفهوم) تدرك على أنها الوحدة الأصلية والتركيبية للوعى الذاتى apperception بوصفها وحدة (للأنا أفكر) أو (للوعى الذاتى) . وتكون هذه القضية ما يسمى بالاستنباط الترنسندنتالى للمقولة)» . انظر : S. L., Vol., 2, P. 219 .

(٢) S. L., Vol. 2, P. 219 .

وأمـا من حـيث هو قـائم فى الحـدس أو التـعـقل ، فـإنه لا يزيد عن كـونه (ظاهراً appearance) ، فالفكر يرفع مباشرته التى يقابلنا بها فى البداية ، ومن ثم يجعلها وضعية ، ولكن وضعية هذه هى (وجوده فى الذات ولأجل الذات) أو (موضوعيته) . ومن هنا فـإن (الموضـوع) يجد هذه الموضوعية فى (المفـهوم) ، والمفهوم هو (وحدة الوعى الذاتى) التى تم الصعود بالموضوع إليها . وعلى ذلك فإن (موضوعيته) أو (المفهوم) ليست بشىء سوى طبيعة الوعى الذاتى ، وليس لها أية لحظة أخرى أو تعين خلا (الأنا) نفسه» . [1] فقدرة (الأنا) على تكوين (المفهوم) عن (الموضوع) ، أو تحويل (الموضوع) إلى (مفهوم) تشير إلى أن (الأنا) قد تخطى الكثرة الحسية للموضوع بواسطة الفكر وإلى أن الأنا قد استدمج الموضوع باعتباره جزءاً من ذاته برده إلى الكلية التى هى التعين الحقيقى للأنا . ومن شأن نجاح الأنا فى تكوين المفهوم عن الموضوع أن يبدل فى وجود الموضوع (فى ذاته ولأجل ذاته) - والذى لم يكن من سبيل إلى ملاحظته قبل تحوله إلى مفهوم إلا من خلال تجليه فى الحدس والتعقل - إلى شىء قد أصبح من وضع الأنا ذاته ، فيتحول بذلك من شىء قد كان (مفارقًا للذات) إلى شىء قد قامت الذات بوضعه لحسابها الخاص . ومصدر هذه القدرة على (الوضع) هو (الفكر) الذى ينفذ الأنا من خلاله فى صميم الموضوع فيرده إلى طبيعة الأنا أو الكلية التى هى (الفكر) أو التعين الأساسى للأنا . وبذا يكون (الأنا) قد نسخ الوجود الظاهرى للموضوع الذى ينكشف من خلال الحدس والتعقل والذى هو وجود ظاهرى مباشر لابد من (رفعه ووضعه) ، وبذا يكون الأنا قد نجح فى رفع (المباشرة الأولى للموضوع) عندما أحال هذه المباشرة إلى (وجود من وضعه هو) . وهذا الوجود فى الذات ولأجل الذات ، كما ينتجه الفكر ، هو (موضوعية الموضوع) الجديدة أو هذا ما يمكن أن يكون (الموضوعية) بالمعنى الحقيقى للكلمة ، لأن (الموضوعية) ليست هى (المباشرة المستقلة المحسوس) التى تشير إلى أن الأنا لم يقم بعد بوضع موضوعه بنفسه . وهذا النوع من (الموضوعية) لا يتحقق للموضوع إلا فى (المفهوم) الذى هو ترجمة (الأنا) لهذا الموضوع إلى (فكر) ، أو إحالته إلى جزء من الوعى الذاتى الذى هو ليس بشىء سوى الأنا نفسه .

ولعل هذه النقطة هى نهاية ما بوسع الفلسفة أن تصل إليه من التفكير فى صياغة العالم صياغة جديدة بلا انقطاع دون الانزلاق - ولو للحظة - إلى الظن بأن المعطى مستقل عن الذات العارفة - و (المثالية) - وهى جوهر هذا التصور الفلسفى - لا تكف

---

(١) Idem .

أبداً عن التدخل فى بناء العالم والمعطيات فى كل لحظة بناء يتسق ومقتضيات (العقل) أو (الذات) التى ينعدم وجودها لو تم تصورها غير حرة . وهذه النظرة إلى العالم تضع المعطى فى منزلة ثانوية من ناحية ، وتؤكد ، من ناحية أخرى ، بسيادة الذات على عالمها وعلى ذاتها . إن الفكر هو السيد ولابد أن تكون الغلبة له . والفكر ليس هو بالضرورة ما قد يزعم هذا الفرد أو ذاك ، أو هذه الجماعة أو تلك ، إنه كذلك ، بل الفكر هو ذلك الجهد المتعاطف مع الواقع الذى يضطلع ببذله عقول لها من القدرة على الإصغاء لحركة الواقع الباطنية ما يسمح لها بأن تبدو وكأنها لا تستمع إلا إلى ذاتها : لأن (الواقع) فى الحقيقة ليس شيئاً خارجياً يذهب إليه المرء وينفذ فيه ، بل (الواقع) هو صميم كل شىء بما فى ذلك (العقول المفكرة) التى تحاول قول حقيقة الوجود . ولذا فإن الفكر ، عندما يقول الحقيقة ، فهو لا يقول إلا ذاته ، وعندما يقع فى الضلال فهو إنما يكشف بذلك عن المسافة التى ما يزال عليه قطعها فى سبيل الوصول إلى (الحقيقة) ، أو قول (الذات) قولاً حقيقياً وصادقاً .

ولما لم يكن (المفهوم) إلا (وحدة للوجود والماهية) ، كان (المفهوم) فى حد ذاته ناقصاً وحتى يكمل ذاته أو ينسخها لابد له من «أن يصعد إلى الفكرة التى هى (وحدة المفهوم والواقع) ، ولابد أن يصدر ذلك عن طبيعة المفهوم ذاته . ذلك أن (الواقع) الذى يعطى نفسه ينبغى عدم النظر إليه على أنه خارجي : فالعلم يتطلب أن يكون مشتقاً من (المفهوم ذاته) ... ومع ذلك فإن (المفهوم) هو أساس وينبوع لكل تعينية متناهية ولكل تعدد ... ولكن المنطق – من حيث هو صورى – لا يستطيع – ولا ينبغى له – أن ينطوى على ذلك (الواقع Peality) أيضاً ، والذى هو مضمون لأجزاء تالية من الفلسفة ، أى علوم الطبيعة والروح . وهذان العلمان العينيان يصعدان فى الواقع إلى صورة أكثر واقعية عن (الفكرة) مما يفعل المنطق ... وبالأحرى فإن المنطق يكشف عن ارتقاء (الفكرة) إلى ذلك المستوى الذى تصبح ابتداء منه (خالقة للطبيعة) وتتحول إلى (صورة المباشرة العينية) ، وعلى أية حال فإن مفهوماً يحطم هذا الشكل أيضاً عندما تصبح (ذاتها) من حيث هى روح عينى when as concrete spirit it becomes itself[1]

ومن ذلك يتضح أن مهمة المنطق هى أن يتجاوز نفسه إلى ما هو أكثر عينية منه ، أى إلى الطبيعة والروح . والمنطق حتى وهو يضطلع بمهمة نسخه لنفسه بنفسه ، فإنه يظل حاضراً فى المراحل اللاحقة من تطور (الفكرة) التى يعى (الروح) ذاته من خلال حركتها . ذلك لأن المنطق (مرفوع وموضوع) فى الآن نفسه : وحتى يستكمل المنطق

---

(١) S. L., Vol., 2, P. 221, 224 & 226 - 27 .

هــذه المهمــة ، فإنــه ينسخ (الوجود والماهية) من خلال التركيب بينهما فى (المفهوم) . ثم يضع (الفكرة) من خلال (رفع المفهوم) الذى يوحد بين الوجود والماهية ثم يضعه فى مستوى أسمى على أنه (الفكرة) حيث أن (الفكرة) هى (وحدة المفهوم والواقع) . وهذا يعنى أن (المفهوم) ، فى آن معًا ، أساس للعلم : فالعلم يتطلب أن يكون مشتقًا من المفهوم أو من (العنصر الخالص للفكرة) ؛ كما أن المفهوم أيضًا (أساس وينبوع لكل تعينية متناهية ولكل تعدد) ، وذلك لأنه جزء من (الفكرة) مادامت (الفكرة) هى (وحدة المفهوم والواقع) . غير أن اتحاد (المفهوم بالواقع) والصعود إلى (الفكرة) يشير إلى تجاوز المنطق من حيث هو منطق صورى . والخروج من هذا المستوى إلى ما هو أكثر عينية منه ، أى إلى علمى الطبيعة والروح . وهذان العلمان يمدان الفكر بتصورات أشد عينية وأقل تجريدًا عن (الفكرة) مما يستطيعه المنطق ، بل إن مهمة المنطق تنحصر فى الكشف عن صعود الفكرة إلى المستوى الذى تصبح ابتداء منه (خالقة للطبيعة) وتتحول إلى صورة جديدة من صور المباشرة العينية . غير أن قوة (السلب) المحركة لكل تطـور وتقـدم لا تلبث أن تحطم هـذا الشكل العينى للفكرة الذى يتحقق فى الطبيعـة عندمـا ينتقل تطور (الفكرة) من (فلسفة الطبيعة) إلى (فلسفة الروح) ، ولا سيما فى الفن والدين والفلسفة عندما تغادر مرة أخرى – وكأنها تعود إلى معدنها الأصلى وهو الفكر – الشكل الحسى للواقع الذى كانت ملابسة له فى الطبيعة إلى شكل أقل حسية وأشد عينية وهو (الفن) ، ومن ذلك تصعد إلى مستوى أقل تجريدًا وحسية ولكنه أشد عينية من سـابقه وهـو (الدين) لكى تصل ، آخر الأمـر ، إلى أعلى درجات العينيـة التى لا تتحقق إلا فى (الفلسفة) أو (الفكر) الذى يتعرف الروح آخر الأمر فيه على ذاته لأنه أثير حياته الحقيقى وعنصر وجوده الخالص ، أى المطهر من كل حسية ونسبية وريبية . وعند هذا الحد من تطور (الفكرة) يكون تطورها قد اكتمل ، ويكون (الروح) قد تعرف على نفسه واهتدى إليها من خلال حركة (الفكرة) وصيرورتها عبر كل هذه المراحل الجدلية المتطاولة والمتداخلة .

فمنطق المفهوم أو الذاتية أو الفكرة – وثمة ترادف جزئى بين هذه المصطلحات – يضع نفسه فى ثلاث مراحل أساسية : ١ – الذاتية ، ٢ – الموضوعية ، ٣ – الفكرة . حيث يبلغ المنطق ذروته فيها عندما يتحول آخر الأمر إلى (فكرة مطلقة) يتم الانتقال منها إلى الطبيعة والروح ، وأول الأمر لا يكون (للمفهوم) وجود إلا (فى ذاته) أو (وجود ضمنى) ، وبالتالى من الممكن أن يكون له وجود خارجى بسبب من وجوده الضمنى ، ولذا فإنه يكون «مباشرًا أولا ، وهذه الصورة من المباشرة هى وجود عينى غير مطابق

بعد لطبيعته ، مادام (المفهوم) هو ذلك الكيان الذى لا يرتبط إلا بذاته وبالتالى فإنه صورة خارجية لا يمكن أن يعد (المفهوم) فيها على أنه (موجود فى الذات ومن أجل الذات) ، وإنما على أنه شىء» قد تم (وضعه فقط أو على أنه (ذاتى posited or subjective ويكون الشكل المباشر (للمفهوم) نقطة الابتداء التى يكون (المفهوم) انطلاقًا منها (عملية ذاتية للفكر) ، وانعكاسًا خارجيًا بالقياس إلى الموضوع reflection external to the object وتبعًا لذلك فإن هذه المرحلة تكون هى (الذاتية) أو (المفهوم الصورى) . [1] وينطوى هذا (المفهوم الصورى) على (التخارج) يظهر فى (الكينونة الثابتة لتعيناته) ، ونتيجة لذلك فإن كل شىء يوضع مقدمًا – على نحو منعزل وكيفى – على أنه من أجل ذاته ، ولا يوجد إلا فى علاقة خارجية مع آخره . غير أن هوية المفهوم ، والتى هى ماهيتهما الضمنية أو الذاتية (أى علاقة المفهوم بآخره) تضعهما فى حركة جدلية ترفع بواسطتها عزلتهما ، وبالتالى انفصال المفهوم عن الموضوع ذاته ، وهنا تنبثق الكلية المؤلفة من كليهما على أنها حقيقتهما ، وهذا هو (المفهوم الموضوعى) [2]» . فالمفهوم فى مباشرته يكون مفهومًا صوريًا لم يحرز بعد تطابقه التام مع ذاته ، إذ لا يتحقق له ذلك ، إلا عند تحوله إلى (فكرة مطلقة) لا يرتبط فيها المفهوم إلا بذاته ولا يوجد إلا (فى ذاته ومن أجل ذاته) . (فالمفهوم الصورى) هنا ما يزال ينطوى على ما يجب عليه أن يظهره إلى العيان ، أى الموضوع أو المفهوم الموضوعى ، على الرغم من كون المفهوم فى هذه المرحلة مجرد عملية ذاتية للفكر الموضوع قائم فيها بصورة ضمنية فقط . والقاعدة فى وجود الشىء – فى مستوى المفهوم الصورى – هى أن يكون (موجودًا من أجل ذاته) ، بينما لا تربطه إلا علاقة خارجية مع آخره . ولكن هوية المفهوم ، والتى هى الهوية الضمنية التى توحد بين المفهوم وآخره ضمنًا ، قادرة على نسخ أو رفع العزلة أو الفجوة القائمة بين المفهوم والموضوع ، وذلك يكون من خلال الكشف – جدليًا – من أن المفهوم ينطوى على (الموضوع) أو على (الموضوعية) .

على أن تحول (المفهوم) إلى (موضوع) أو (موضوعية) فى المرحلة الثانية من مراحل المفهوم قبل تحوله إلى (فكرة) لا يعنى أن (المفهوم) قد انعدم ، بل الأمر على

---

(١) وفى الدراسة الصورية للمفهوم ينصب الاهتمام أولا على دراسة (المفهوم بما هو كذلك) ؛ وثانيا على (الحكم) ؛ وثالثا على (القياس) الذى يتم الانتقال منه إلى (الموضوع) أو (الموضوعية) : (القسم الثانى من الذاتية) .

(٢) S. L., Vol. 2, P. 231 .

العكس ، من ذلك تماماً ، لأن ماله (وجود فى ذاته ولأجل ذاته) فى هذه المرحلة هو (المفهوم فى موضوعيته) وهذا هو الموضوع أو الموضوعية على وجه الحصر : «فالمفهوم الصورى – فى الصيرورة الضرورية لتعينه – هو ذاته يصبح (الموضوع) ، ومن ثم يفقد علاقته (الذاتية والتخارج مع الموضوع Loses the relationship of subjectivity and externality to the subject) أو على العكس من ذلك : (الموضوعية هى المفهوم الواقعى Real الذى انبثق من باطنيته internality وانتقل إلى الوجود العينى existance [1] والتقابل هنا واضح بين الباطنى والعينى ، فالموضوعية هى هذا الانتقال ذاته من الأول إلى الثانى ، ومحصلة هذا الانتقال هى (الموضوعية) [2] أو (المفهوم الواقعى) . وسواء أكان الأمر يتصل بـ (الموضوعية) أو بـ (الواقعية) – والترادف قائم بين هذين المصطلحين إلى حد بعيد – فإن المقصود فى الحالين هو (فكرة الموضوعية) و (فكرة الواقعية) وليس الموضوعية أو الواقعية بالمعنى المألوف للتحقق الفعلى أو الوجود بالفعل لكل ما هو مكون من مادة وصورة ، ذلك لأن (الواقعية) أو (الموضوعية) بهذا المعنى الأخير لا يتم الوصول إليها ، من وجهة النظر الجدلية ، إلا إذا تحقق (تخطى المنطق لذاته) ، أو بالأخرى إلا إذا (اكتمل المنطق بتحول المفهوم إلى فكرة) ، وبالبرهنة الجدلية على أن (الفكرة خارقة للطبيعة) ، أو على الأقل البرهنة على إمكان (استنباط الطبيعة) من (الفكرة) . ولكن إدراك ذلك مشروط بالانتقال من (الموضوعية إلى الفكرة) ، أو بالتحول من النظر إلى المفهوم على أنه (يركب بين الوجود والماهية) إلى النظر إليه على أنه (يركب بين ذاته وبين الواقع) ، وهذه هى (الفكرة) التى يتسم عالمها بالحرية لما لها من قدرة على التعرف على ذاتها فى كل شىء ، مادام كل شىء فى حقيقته صنيعة لها تقوم بوضعه بوحى من حريتها ولا تتقبله تقبل الضرورة المفروضة من خارج .

وعند هذا الحد من التطور يصبح (المفهوم) مجبراً على التحول إلى (فكرة) لأنه قد اكتمل ، ويصبح مكرها على أن يمثل أعلى درجة من درجات الحرية الحقيقية ، بمعنى أن (الحرية هى فهم الضرورة) وليس المعنى البسيط المألوف لها الذى يقيم تطابقاً (بين الحرية وحرية الإرادة) . وهذا التحول هو الدليل على أن المنطق قد انتقل بالفعل من مستوى (المفهوم) إلى مستوى (الفكرة) بصورة نهائية . وبما أن (الفكرة هى اتحاد

---

(١) S. L., Vol. 2, P. 231 .

(٢) تقتضى دراسة الموضوعية من وجهة النظر الجدلية العبور فى ثلاثة مستويات لاستنفاد طبيعة الموضوع أو الموضوعية وهى على التعاقب : ١ – الآلية ، ٢ – الكيميائية ، ٣ – الغائية .

المفهوم والواقع) – والواقع يشير هنا إلى الواقع المكون من مادة مصورة لاستحالة بلوغه إلا بعد استنباط الطبيعة من الفكرة أو خلق الفكرة للطبيعة – وبما أن هذه النقطة من التطور هى آخر ما بوسع (المفهوم) بلوغه لكونه قد اكتمل ، «فإن (المفهوم) فى هذا الاكتمال – حيث يكون فى موضوعيته – يمتلك أيضًا (صورة الحرية) ، وأما المفهوم المطابق adequate فهو (الفكرة) . والعقل ، والذى يتطابق مع دائرة الفكرة ، هو الحقيقة التى تتكشف من تلقاء ذاتها عن الحقيقة التى يجد فيها المفهوم التحقق الخاص كلية ، وهو يكون حرًا بقدر ما يتعرف على عالمه الموضوعى هذا فى ذاتيته ، وبقدر ما يتعرف على ذاتيته فى عالمه الموضوعى» . [(١)] وبذا يكون الانتقال إلى الطبيعة قد تحقق لأنه أصبح للفكرة (كيان موضوعى تتعرف على نفسها فيه) ، فى حين أنها فى دائرة المنطق الخالص تكتفى بتأمل ذاتها . صحيح أن الفكرة تظل حرة فى حقيقتها ، ويكون فى وسعها ، على الأقل بادىء الأمر ، أن تتعرف على نفسها فى آخرها ، أى فى الطبيعة ، كما لو كانت فى بيتها . ولكن انخراطها فى استحداث الآخر بقصد الوعى بالذات لا يلبث أن يؤدى إلى ضياعها أو اغترابها فى الطبيعة . والطبيعة ، فى حقيقتها ، ما هى إلا «الفكرة المستقلة أو التى توجد من أجل ذاتها منظورًا إليها انطلاقًا من وحدتها مع ذاتها ، فتكون بذلك هى (الإدراك الحسى) أو (الحدس) ، والفكرة المدركة حسيًا Percepient idea هى (الطبيعة) ... إنها مصممة فى حقيقتها المطلقة على أن تدع لحظة جزئيتها – وهو أول ما يميزها – والوجود الآخر ، والفكرة المباشرة ، بوصفها صورة منعكسة ، أن تنتشر بحرية بوصفها طبيعية» . [(٢)]
فما تكسبه (الفكرة) فى تحولها إلى (طبيعة) هو أن تزيد من نطاق وعمق تعرفها على ذاتها ووعيها الذاتى بذاتها وذلك يكون من خلال استكمالها للحظة الثالثة من لحظات (المفهوم) . فإذا كان (المفهوم) – وهو جوهر المنطق – مكونًا من ثلاث لحظات أساسية هى (الكلية والجزئية والفردية) ، فإن المنطق لا يمد (المفهوم) إلا باللحظتين الأوليين دون اللحظة الثالثة – وهى (الفردية) – التى لا سبيل له إلى اكتسابها إلا بتحول (الفكرة) أو بانتقالها أو بخلقها (للطبيعة) والانتقال منها إلى (فلسفة الروح) حيث تستكمل (الفكرة) تحققها بالفردى والعينى فى وقت واحد . ومع تحول (الفكرة) من (فكرة منطقية خالصة) إلى (طبيعة عينية محسوسة) يكون قد تحقق «العود إلى مفهوم الفكرة التى ابتدأنا بها . ولكن هذا العود إلى البداية هو تقدم أيضًا . لقد ابتدأنا بالوجود ،

---

(١) S. L., Vol. 2, P. 232 .

(٢) L. L., Sec. 244, P. 379 .

الوجود المجرد ، بينما نحن نمتلك الآن (الفكرة) باعتبارها وجوداً : وهذه الفكرة التى تمتلك الوجود هى (طبيعة) .[1] فالوجود ، وهو نقطة البدء ونقطة الانتهاء فى هذا التفكير الجدلى ، هو المضمون الأوحد (الفكرة) . وقد يصح القول عن دور (السلب) وأثره الحاسم فى انتقال الفكر الجدلى من مرحلة إلى أخرى - عبر كل تعرجاته وانحناءاته التى لا يكاد يحيط بها حصر - بأنه لا يظهر مثل ظهوره فى اضطراره الوجود فى نهاية كل مرحلة أساسية إلى التحول إلى (اكتساب معنى جديد) ، أو إلى العلو على ذاته بأن يضع آخريته ويستدمجها فى الوقت نفسه بوصفها جزءاً لا يتجزأ من بنائه وماهيته . وإذا كان المنطق قد تطور من كون (الوجود ماهية إلى كونه مفهوماً وفكرة) ، فإنه قد تطور الآن تطوراً حاسماً وأصبح من الممكن القول عنه أنه (طبيعة) . إن إغناء (المفهوم المنطقى) بعنصر (الفردية) يمثل تحولاً حاسماً فى قدرة الفكر أو الأنا على الارتباط بموضوعه ، وبالأحرى بأن يكون له موضوع أساساً . ولما كان (الوجود) هو مضمون المنطق ، وكان الوجود (فكرة) ، أى ذاتاً أو أنا ، كان انتقال (الفكرة) إلى الطبيعة ، أو وضع الأنا للطبيعة ، مكافئاً لخروج (الأنا المفكر) من عزلته ولقدرته على وضع موضوعه ، أى على وضع صورة جديدة (للكوجيتو) يمكن التعبير عنها تعبيراً جزئياً بالقول : (الفكرة هى الطبيعة) ، ويمكن تعميم ذلك بالقول : (الفكر هو موضوعه ، أى موضوعاً لذاته) . وهذه الصورة ، فى الحقيقة ، تمثل عوداً إلى (الكوجيتو الفينومينولوجى) - إن جاز القول - فقد اختتم التحليل الفينومينولوجى للخبرة بالإعلان الصريح عن أن (الأنا هو موضوعه) . وهذا صحيح ، ولذا فقد ابتدأ المنطق من صورة أخرى (للكوجيتو) هى (الوجود هو الفكر) أو (الموضوع هو الذات) ، ولكن عندما تحول (الوجود) فى نهاية التحليل الأنطولوجى إلى (مفهوم أو فكرة) ، وبكلمة واحدة إلى (فكر) ، أصبح على الفكر - وهو ذو طبيعة قصدية أساساً - أن يكتشف مضمونه أو موضوعه ، فظهر له أن صفة (الكلية) التى يتمتع بها صفة فى حاجة إلى (مضمون) ، فكان أن وحد ذاته مع العنصر الفردى أو مع الفردية ، فانتقل بذلك - من حيث هو فكر وذات - إلى (الموضوع) أو (الموضوعية) ، وبكلمة واحدة إلى (الطبيعة) .

---

(١) L. L., Sec., 244, P. 379 .

خــاتمــة

هذا الانتقال من (المنطق إلى الطبيعة) أو من (اللوغوس إلى الكوسموس) ، أو من (الأنا إلى أحد أشكال آخريته الممكنة) تضع (الفكرة) نفسها فيه مستهدفة تحقيق المزيد من الوعى بالذات (للروح) القائم من ورائها ، فتقترب (الفكرة) عن نفسها أو تضيع فى الطبيعة ، بينما يزداد (الروح) اقترابًا من وجوده الحق الذى تنمحى (الآخرية) فى مقابله ، أو بالأحرى يصبح (الروح) قادراً على التعرف على ذاته فيها لأنها تتحول ، آخر الأمر ، إلى شىء من وضعه هو . وإذ تكافح الفكرة لاسترداد ذاتها من ضياعها فى الطبيعة فتتحول إلى (فلسفة الروح) ، حيث تبدأ دورة جديدة من النشاط الأرقى لارتباطه بالوعى مباشرة ، يبلغ (الروح) تمام وعيه بذاته من خلال ما تضعه (الفكرة) لنفسها من (تحققات عينية) تفضى بها - صعداً - من مرحلة إلى التى تليها حتى تصل إلى أسمى نشاط يسع الفكرة ممارسته وهو (الفلسفة) ، وهناك يكون (الروح) قد بلغ كل ما بوسعه أن يبلغه ، لأنه يكون قد اهتدى نهائيًا إلى ذاته ، وأصبح يستشعر (الألفة) فى كل شىء فى الوجود ، لأنه أصبح من وضعه فعلاً . فهل تكون (الآخرية) مجرد وهم يصطنعه (الروح) كى ينمى وعيه بذاته من خلال قدرته على (السلب) التى يمارسها بلا انقطاع فى هذه (الآخرية) ؟ ويبدو أن الإجابة على هذا السؤال تتطلب الالتفات إلى مستوى آخر من مستويات (السلب) أو إلى ضروب أخرى يكشف (الروح) من خلال ممارسته لها عن تحديدات أخرى (للسلب) . وقد يكون من الممكن الوصول إلى هذا المستوى الجديد من خلال تناول (التحققات العينية للسلب فى فلسفة الروح) أو فى أهم أجزائها على الأقل ، وهو التاريخ الذى يهتدى فيه الروح إلى ذاته من خلال صراع الحياة والموت الذى يجرى بين البشر أنفسهم . ولذا قد لا تخرج دراسة (التحققات العينية للسلب) عن كونها دراسة للعربدة ، (العربدة الباخوسية) للروح وللفكرة وللوجود بعامة . فإذا كان (الروح) متيقنًا منذ البداية من أنه بالغ وعيه بذاته منذ بداية المسيرة ، فلم اللعبة كلها إذن ؟ قد تكون الإجابة الوحيدة الممكنة (إجابة إجمالية) ، وفى هذه الحالة تكون الإجابة جادة بقدر خلوها من الجدية تمامًا . فقد لا يكون ما يدفع البشر دمائهم ثمنًا له إلا ضربًا من (اللعب) [1] بالنسبة للروح والفكرة ! بل ولربما لم تكن إلا (تسلية) لا غير : «فالطبيعة هى التخارج الذاتى للفكرة ، وبالتالى

(١) واللعب هو حركة الفكرة داخل المنطق ، بينما الوجود حركته بالمقارنة مع ذلك هى الانتقال إلى آخر ، وأما حركة الماهية فهى الانعكاس فى آخر .

فهى حرة فى أن (تسلى نفسها) أو تمتعها فى هذا التنوع ، شأن (الروح) الذى يمتلك الفكرة فى شكل الفكرة ، ومع ذلك فإنه ينخرط فى التمثل الحسى ويسير على هواه بغير ضابط فى الكثرة اللامتناهية» . [١] (فالآخرية) على الإجمال - وهى الطبيعة هنا - من وضع (الفكرة) التى تتخذ منها ذريعة لنموها هى من خلال تخطيها لما تضعه من عقبات فى وجه نفسها ، وكأن ضرباً من (المقاومة) أو (المباينة) شرط ضرورى ، وإن لم يكن كافياً ، لامتلاك شكل من أشكال الوعى بالذات تمهيداً للتعرف على الذات فى الآخر الذى هو صنيعة الذات أو الفكرة نفسها . وبما أن هذه (الآخرية) من وضع الفكرة ، فإن الفكرة تستشعر نوعاً من (اليقين بالذات) الأقل أو (الطمأنينة) على الرغم من مباينة هذا الآخر لها أول الأمر على الأقل : «إذ يتعين النظر هنا إلى الانتقال بالأحرى (أى الانتقال من الفكرة إلى الطبيعة) على أنه يعنى بأن (الفكرة) تترك ذاتها بحرية فى أمن ذاتى مطلق وفى طمأنينة ذاتية أيضاً self - security and self - repose » . [٢] فالآخر الذى وضعته بنفسها ليس غريباً عليها إلا بصورة عارضة ومؤقتة ، إذ أن موقفها الحقيقى فى النهاية هو موقف (النفس المطمئنة) من عملها فى هذا العالم ، وكما أن اغتراب الفكرة لابد أن يرتد إلى الألفة ، كذلك فإن السكون والطمأنينة ينتهيان إلى الحزن والكآبة وذلك عندما «بفضل الانحلال التالى للفكرة الخالصة - الذى تحدد فيه ذاتها بوصفها متخارجة - إلى أن تضع بواسطته من أجل ذاتها فقط التوسط الذى ينبثق المفهوم منه بوصفه وجوداً عينياً حراً ذلك الذى قد عبر إلى ذاته من التخارج ويرتقى إلى تحرره الذاتى التام فى (فلسفة الروح) ، بحيث يتكشف المفهوم الأسمى عن ذاته ، فى ذلك العلم المنطقى ، بوصفه (المفهوم الخالص) الذى يشكل مفهوم ذاته» . [٣] ومعنى ذلك أن ما يشكل صميم (الخبرة الجدلية) هو ذلك التفاعل الخلاق ، والذى لا ينقطع أبداً ، بين (المثالية والواقعية) . فإذا كانت (الخبرة المنطقية) ، فى جوهرها ، خبرة عقلية مثالية ، فإن تحول المنطق إلى طبيعة إنما هو تعبير عن أن (العنصر الواقعى) قادر أيضاً على تأكيد حقوقه داخل الخبرة الجدلية . غير أن التحول مرة أخرى من (فلسفة الطبيعة) إلى (فلسفة الروح) هو تعبير عن انتصار (العنصر المثالى) مرة أخرى ، عنصر الفكرة والمفهوم وكل ما هو عقلى . ومن المحتمل حقاً أن يكون الأثير الحقيقى لحياة الروح هو (عالم العقل) أو (عالم الأفكار والمفاهيم) كما

---

(١) S. L., Vol. 2, P. 242 .

(٢) Ibid., P. 486 .

(٣) Idem .

تتجلى فى القسم الأخير من (فلسفة الروح) ، أى فى مبحث الفلسفة . ولكن هذا الأمر لا سبيل إلى التثبت من صحته إلا بعد الوقوف على الطريقة التي تكتسب من خلالها (الفكرة المنطقية) عنصرها الفردى ، لأن الفكرة المنطقية «لا تنطوى فى ذاتها على أكثر من تعيناتها البسيطة ، أى الكلية والجزئية : وهذه الصورة تتلقى (تعينيتها المتعينة) أو (مضمونها) أو (الفردية) من خارج» . [1] أن تحقق الفكرة بموضوعها ، سواء أكان ذلك فى (فلسفة الطبيعة) أو فى (فلسفة الروح) ، لا سبيل إلى فهمه إلا من خلال الوقوف على مسار فعالية الفكرة وهى تحقق ذاتها فى هذا المستوى الواقعى لنشاط الفكرة ، أو بعبارة أخرى من خلال دراسة بعض مظاهر (التحققات العينية للسلب) ، وإلى هذا تنتقل الفكرة الآن .

---

(١) S. L., Vol. 2, P. 424 .

الفصل الثالث

التحققات العينية للسلب

مدخل :

مما لاشك فيه أن (الخبرة الجدلية) - من حيث هى ذلك الحوار الدائب بين المتناهى واللامتناهى ، أو بين الواقعى والمثالى - قد وجدت تأصيلها النظرى الكامل ، سواء على مستوى (الروح) فى (ظاهريات الروح) . أو على مستوى (اللوغوس) فى (علم المنطق) ، فى تلك التحليلات الجدلية المطولة والمعمقة والمعقدة ، والتى قد يصح إيجازها بأنها قد برهنت على صحة (الكوجيتو) من ناحية ، وعلى فعالية (النظرة المثالية) إلى العالم من ناحية أخرى حين انتهت (الظاهريات) إلى القول : (إن الفكر وجود) ، أو (إن الذات هى الموضوع) ، وحين انتهى (علم المنطق) من تحليله لهذه الحقيقة الأخيرة إلى (أن الوجود ذات) أو إلى (أن الموضوع فى حقيقته ذات) ، فتكشف الخبرة الجدلية نتيجة لذلك عن أن الحقيقة التى تشكل صميم الجدل وجوهره الحى إنما هى (الذات) من ناحية ، و (اللامتناهى) من ناحية أخرى ، وإذا لم تكن (لذات) واللامتناهى) سوى حقيقة واحدة تعرب عن نفسها بطريقتين مختلفتين ، ولكنهما فى حقيقتهما متطابقتان تطابقا تاما ، فهذا يعنى أن (الذات) أو (اللامتناهى) أو (المثالية) هى الحقيقة الأساسية للفكر ، وأن حقيقة (السلب) الأساسية تتلخص فى إنكار (المتناهى) ونفيه وسلبه ، وإذا لم يكن (للامتناهى) أن يهتدى إلى ذاته إلا (بوضع هذا المتناهى ورفعه) دونما انقطاع أبدا ، فإن هذا الوضع المستمر للآخرية الذى تقوم به الذات هو حقيقة الأنطولوجيا الجدلية وعصبها الحى ، فـ (الآخرية) ليست إلا لحظة ضرورية لنمو الذات التى تضعها وترفعها . على أن ما تضعه الذات فى مقابل ذاتها - وهو الموضوع - وماتطرحه المثالية بوصفه ضدا لها - وهو المتناهى - إنما هو تعبيرحى عن حقيقة واحدة ، وهى أن الذات - بما تنطوى عليه من إرادة ومعرفة وفكر - هى الجانب الحى فى الصيرورة الكونية الشاملة ،

وأن ما عداها يتحدد بها مهما بدت الحوادث فى بعض الأحيان توهم بأن (الذات) و (الفكر) يتحددان بعوامل خارجة عنهما . فالذات - وحقيقتها الفكر - هى النقطة الأرشميدية الحقة التى يرجع إليها فى نهاية المطاف كل التحديدات والتعينات التى تضعها لتتعرف على ذاتها فيها إلى حين ، لأنها لاتلبث أن ترفعها حينما تتبين أن مقاصدها الحقيقية تند عما وضعته وأنها لم تتعرف على ذاتها فى ماوضعته إلا تعرفا جزئيا ، فيستبين لها اضطرارها إلى المضى فى (الوضع والرفع) إذا ما أرادت تحقيق الاهتداء إلى نفسها .[1] هذه الحركة التى لاتعرف نهاية لها ، والتى لاتكف عن وضع الآخرية ورفعها بالعودة منها إلى ذاتها ، هى (المثالية) أو (النظرة المثالية إلى العالم) التى تعد كل ماهو فى تقابل معها ضربا من (التناهى) يجب رفعه باحالته هو ذاته إلى جزء لايتجزأ من حياة الفكر أو الذات فى تطورهما إذا ماكان يجب له أن يكون ذا معنى . فسلب (المتناهى) هو مايخلع عليه معناه ودلالته إذ يلحقه نهائيا بالذات التى وضعته . فـ (المثالية) هى ذلك الجهد الخلاق أو تلك الطاقة المبدعة التى تسمح للفكر أو الذات بوضع الآخرية ورفعها ، أو أن (المثالية) هى ذلك الجهد التصورى المنتج الذى يشهد على ارتباط (الحقيقة بالمفهوم) وعلى اتحاد (الفكرة بالواقع) ، مما يشير إلى أن (المفاهيم) - وهى حقيقة الذات - والتى تبلغ أوجها فى (الفكرة) ، أغنى من الوقائع ويتعذر تفسيرها إلا بها لما فى المفاهيم - وهى جوهر المثالية أيضا - من فائض بوسعه وضع الواقع وتفسيره فى آن معا . فالمفهوم - وهو اتحاد الوجود بالماهية - وذروته (الفكرة) - وهى اتحاد المفهوم بالواقع - هما حقيقة الفعالية المثالية التى هى حقيقة النشاط الذهنى والعقلى المبدع لآخريته ، أو للواقع الذى تجسد (الفكرة) نفسها فيه بلا انقطاع . ولما لم تكن الفكرة تضع فى آخرها إلا ذاتها ، كانت فعاليتها فى حقيقتها هى فعالية (الوعى الذاتى) إذ يحاول التعرف على ذاته فى العالم فيكتشف فى كل مرة أنه قائم من وراء ما يتطلع إلى التعرف على ذاته فيه . فحقيقة (الفكرة) فى لحظة من لحظاتها قائمة فى آخرها ، أى فى الواقع أو فى

---

(١) ولو تصورنا أن كل حقبة حضارية تعبر عن لحظة داخل الكل الأشمل للحضارة ، لأمكن القول أن (الذات) - وهى هنا ذات قومية بالتأكيد - لابد أن تهتدى إلى ذاتها فى فكرتها عن ذاتها التى يمكن استجماعها من فنها ودينها وفلسفتها ، وكلها ذات طابع قومى أيضا . وعندما تبلغ (الذات القومية) - ذات الأمة - هذا الحد ، فإنها تكون قد أخلت السبيل أمام غيرها من الذوات القومية لكى تضطلع بمهمة التعبير عن ذاتها وعن روح العالم فى مستوى جديد يجاوز ما استطاعت هذه الأمة أو تلك تحقيقه من منجزات تكون قد عبرت عن نفسها وعن روح العالم من خلالها أيضا .

الطبيعة ، وذلك فى أول مستوى من المستويات التى تجسد الفكرة نفسها فيها . على أن (الطبيعة) ليست إلا لحظة لابد للفكرة من أن تطويها أو ترفعها مثلما وضعها لكى تهتدى إلى نفسها فيما يجاوز (الطبيعة) أى فى (الروح) ذاته الذى هو ثمرة لارتداد (الفكرة) إلى نفسها من غربتها الأولى فى (الطبيعة) . وهنا يتجلى التقدم الجدلى بأوضح ما يكون : إذ يبرهن (السلب) – من خلال السلب وسلب السلب – على فعالية عظيمة تتخطى كل عقبة وتتجاوز كل محنة : فإذا كانت (الفكرة) فى الأنطولوجيا الجدلية هى (اللوغوس) ثم سلبت نفسها فكانت (طبيعة) ، فإنها عندما تسلب ذاتها ثانية (أى سلب السلب) لاتعود إلى ماكانت عليه قبل تحولها إلى (طبيعة) ، أى إلى (لوغوس) ، بل هى تتقدم إلى الأمام إذ تتحول إلى (روح) . وهكذا يتكشف (السلب الجدلى) عن فعالية تدفع بحركة الواقع إلى الأمام بلا حدود .

إن تحول اللوغوس إلى طبيعة معناه تحول الروح إلى صورة الآخرية نتيجة لتحول اللوغوس من مفهوم يوحد بين الماهية والوجود إلى فكرة توحد بين المفهوم والواقع . وبما أن الفكرة ، من حيث المبدأ « هى سلب لذاتها من خلال كونها متخارجة فى الطبيعة [١] ، فإن الطبيعة ليست خارجية بالنسبة لهذه الفكرة فحسب (وإنما أيضا بالنسبة للوجود الذاتى للروح نفسه) بل هى متجسدة على اعتبار أن الطبيعة هى تعين التخارج" determination of externality " .[٢] وما تكشف عنه الطبيعة فى

(١) وهذا هو الانتقال من اللوغوس إلى الطبيعة ومن الطبيعة إلى الروح ، وإذا كان هذا الانتقال يتحقق هنا من المنطق إلى الطبيعة استنادا إلى كتابى (علم المنطق) و (فلسفة الطبيعة) ثم الانتقال إلى الروح استنادا إلى خاتمة فلسفة الطبيعة ومقدمة (فلسفة الروح) ، فإن هذا الانتقال بجملته قد كان ماثلا فى ذهن هيجل حتى منذ كتابه الأول (ظاهريات الروح) . ففى الصفحات الأخيرة من هذا الكتاب حيث يناقش تصوره (للمعرفة المطلقة) عرض بوضوح الانتقال من (المعرفة المطلقة) إلى الطبيعة والروح حين قال : « والمعرفة على وعى ليس فقط بذاتها ، وإنما أيضا بسلب ذاتها أو بحدها . ومعرفتها بحدها معناه أنها تعرف كيف تضحى بذاتها (أى التخارج) . وهذه التضحية هى التنازل عن الذات الذى ينشر فيه الروح ، فى صورة حدث اتفاقى حر ، عملية صيرورته روحا ، وتدرك خارج ذاته على نحو حدسى ذاته الخالصة باعتباره زمانا، ووجوده أيضا باعتباره مكانا . وهذه الصورة الأخيرة التى ينتقل إليها الروح ، الطبيعة ، هى عملية التطور الحية والمباشرة الخاصة بها . والطبيعة – الروح مجردا من ذاته (ومتخارجا) – هى ، فى وجودها الفعلى ، ليست بشىء سوى هذه العملية الأزلية لتنازلها عن وجودها المستقل لطبيعتها ، وهى الحركة التى تعيد الذات إلى وضعها السابق ، (أى روح) . انظر Phen . M., PP . 806 - 807

(٢) Hegel, *The Philosophy of Nature* . Being Part Two of The Encyclopedia of The Philosophical Sciences. Edited and translated with an Introduction and Explanatory Notes by M.J. Petry (New york : The Humanities, Press ,1970) , Vol. 1, Sec. 247, P. 205.

تخارجها هذا هو « الضرورة والعرضية وليس الحرية [١] . ومع ذلك فثمة نوع من الترابط بين أجزاء الطبيعة أو مراحلها إذ « يجب النظر إلى الطبيعة على أنها نسق من المراحل الواحدة منها تنشأ عن الأخرى بفعل الضرورة ، وتكون الحقيقة القريبة لما صدرت عنه . ولا ينبغى النظر إلى ذلك على أنه تولد طبيعى natural engendering للواحدة عن الأخرى ، بل على أنه تولد داخل الفكرة الباطنية التى تكون أساس الطبيعة . وهنا يصبح التحول مطلبا للفكرة بما هى كذلك ، وذلك لأن التطور ليس بشىء سوى آخرية للشىء نفسه . alternation of the same " [٢] . ولما كان الروح هو آخرية الطبيعة . كان تطور الطبيعة يفضى بالضرورة إلى نسخها لذاتها لكى تعود الفكرة إلى ذاتها فى الروح فتثبت بذلك لنفسها أنها إيجاب ذاتى أو سلبية مطلقة . ومع أن الطبيعة تتكون من سلسلة من المراحل التى تنشأ الواحدة منها عن الأخرى فإنها مع ذلك تشكل « كلا عضويا فى ذاتها ؛ وبعبارة أدق فإن الحركة التى تتكون عبرها سلسلة مراحلها مبنية من الفكرة وهى تضع ذاتها كما هى موجودة على نحو ضمنى ، أى أن الفكرة تعبر إلى نفسها بالنشوء عن مباشرتها وتخارجها الذى هو موتها . وهى تفعل ذلك – من حيث المبدأ – كى تتخذ مظهر الكائن الحى . ولترفع أيضا هذه التعينية التى تكون فيها حياة فحسب ، ولكى ترتقى بوجودها إلى مستوى وجود الروح ، الذى هو حقيقة الطبيعة والهدف الجوهرى لها Ultimate ، والوجود الفعلى للفكرة [٣] » . أن القضاء على تخارج الطبيعة والذى هو موتها لايكون إلا باماتة هذا الموت نفسه ، وهذا الموت الثانى إنما هو فى حقيقته يقظة للفكرة وإدراك ذاتى أعمق لذاتها يفضى بها إلى التحول من طبيعة إلى روح . ومايدل على تحقق هذا التحول هو أن الهوية مع الكلية ، التى تحققت هنا ، هى رفع للتضاد أو التقابل الصورى بين الفردية فى فرديتها المباشرة وبين كليتها . إنها ، على أية حال ، موت الوجود الطبيعى ، والذى لايزيد عن كونه جانبا واحدا ، ولكنه فضلا عن ذلك الجانب المجرد من هذا الرفع Sublation ، وعلى أية حال ففى فكرة الحياة الذاتية الفكرة هى على نحو ضمنى الوجود المطلق فى الذات للوجود بالفعل ، فضلا عن الكلية العينية . ومن خلال هذا الرفع لمباشرة حقيقتها reality ، فإن الذاتية تتطابق مع نفسها والتخارج الذاتى الأخير للطبيعة يكون مرفوعا ، بحيث أن الفكرة ، التى ليس لها فى الطبيعة إلا وجود ضمنى ، تصبح من

---

(١) Ibid., Vol. 1, Sec. 248, P. 208.

(٢) Hegel , Philosophy of Nature, Vol. 1, Sec. 249. *Op. Cit.*,P. 212

(٣) Ibid ., Vol.1, Sec. 251, P. 216

أجل ذاتها ، وبذلك تنتقل الطبيعة إلى حقيقتها ، إلى ذاتية الفكرة ، والتى موضوعيتها ذاتها هى المباشرة المرفوعة للفردية ، أى الكلية العينية . وعلى ذلك فإن الفكرة توضع باعتبارها تمتلك الحقيقة التى تتطابق معها ، أى الفكرة باعتبارها وجودا متعينا . وهذا هو الروح(١) . ومع هذا التحول الأخير ، تحول الطبيعة إلى روح ، يتحقق للطبيعة كامل معناها لأن حقيقة الطبيعة روح . وهكذا نجح السلب الجدلى فى أن يستخرج طبيعة من قلب اللوغوس وفى أن يولد روحا من قلب الطبيعة من خلال المراحل المتعاقبة والمتطورة لنمو الفكرة التى هى وسيلة الروح فى التعبير عن الذات وفى احرازه لوعى ذاتى بذاته .

على أن اغتراب اللوغوس فى الطبيعة من خلال اغتراب الفكرة فيها ، ثم عودة الفكرة إلى ذاتها - بعد قهرها لغربتها - على هيئة روح ، لايعنى أن الروح حدث متأخر يأتى على أعقاب حدث متقدم ، بل الحقيقة هى أن الروح ماثل دوما ومنذ البدء ، وأن جملة الفعاليات الفينومينولوجية والأنطولوجية ، التى تحددت من خلالها طبيعة اللوغوس ، ماهى فى الحقيقة إلا فعاليات للروح ذاته . فالروح هو الافتراض المسبق الوحيد ليس فقط للوغوس والطبيعة ، وإنما أيضا للروح ذاته . وهذا يعنى أن فعالية الروح هى الفعالية النهائية التى يستند إليها كل ما عداها ، فى حين أنها لاتستند إلا إلى ذاتها . وإذن فإن كل شىء يحدث داخل الروح وبواسطة الروح ذاته . وأما مايستهدفه الروح من وراء كل هذه التحركات والمبادءات والفعاليات التى تبدأ منذ أن كان الروح لايوجد إلا وجود البذرة أو الجرثومة ، أى وجودا بالقوة ، حتى صيرورته آخر الأمر روحا بالفعل ، من خلال الفن والدين والفلسفة ، فهو تحقيق الوعى الذاتى بالذات من خلال صيرورته قادرا على التعرف على ذاته فى آخره أو فى ضده . إن انقلاب الآخر إلى ذات أو التعرف على الذات فى الآخر ، وكأن الذات فى بيتها ، هو مطلب الوعى الذاتى فعلا . وهذا الوعى الذاتى ، الذى يترجم الروح بواسطته عن نفسه لنفسه فى شتى المستويات الأنطولوجية والابستمولوجية - وهى اللوغوس والطبيعة والروح - هو الفكرة . إن الروح يظل فى المؤخرة آمنا بعيدا عن التعرض لأى خطر ، لأن الفكرة المبثوثة فى العالم - فى أرواح الناس وانفعالاتهم وعواطفهم ، وفى كل مايخوضونه من حروب ، وفى كل ماينتجونه من فنون وآداب راقية وديانات سامية وفلسفات باقية - هى التى تخوض معركة الروح إذ يحصل وعيه الذاتى بذاته من خلال المواجهات الكبرى بين البشر ، ومن خلال الصدامات الشاملة بين الأمم ، ومن خلال

(١) Ibid ., Vol.,3, Sec. 276, PP. 210 - 11 .

مايبدعه البشر من صناعات وعلوم وفنون فى أثناء استعدادهم لقضاء الواحد منهم على الآخر ، أو على الأقل فى أثناء استعداد الفرد والأمة للدفاع عن النفس فى وجه أمة غازية تستهدف جعل الأمة المغزوة رهطا من العبيد ، أو جماعة تابعة محرومة من الإحساس الحقيقى بأن لها وعيا ذاتيا يخصها.(١) ذلك أن الصراع الذى تخوضه الفكرة فى سبيل تحصيل الوعى الذاتى للروح بذاته صراع جدى عماده المخاطرة بالحياة ذاتها ، ولذا فإن الغلبة فيه تكتب دوما لمن يمضى فى الصراع إلى نهايته ، للطرف الذى هو أعظم استعدادا لتقبل الموت ثمنا لوعى ذاتى مستقل يترجم عن نفسه بحرية للذات قد تكون تبعية الآخر ، وربما استرقاقه أحيانا ، جزءا لايتجزأ منها .(٢)

والفكرة لاتنقص أبدا أمام خطر الموت ، إنها على استعداد دوما للمخاطرة بالحياة كى تحقق أعظم قدر من الحرية أو من الوعى الذاتى بالذات الذى يستشعر الروح من خلاله الخلاص والرضى والمتعة الأبدية التى يحصلها من صيرورته قادرا على التعرف على ذاته فى ضده أو فى آخريته على وجه الاجمال . وهذه المخاطرة بالحياة منطقية بقدر ماهى تراجيدية فى آن معا . .(٣) فهى منطقية لأن مقولة الفكرة مثلا مفهوم منطقى خالص ونقى تماما من كل ماليس بنظرى ؛ غير أن هذه الصفة المنطقية البادية هى محصلة لسلسلة طويلة من المتناقضات والصراعات التى يمكن وصفها فعلا بأنها تشكل مأساة الفكر البشرى وتترجم عن روحه الممزق . والفكرة ، كالفكر ذاته ، ذات طابع قصدى ، ولذا فهى دائبة السعى إلى تعمق ذاتها من أجل أن تحصل معرفة أصدق عن ذاتها ، وهذا مايضطرها فى كل مرة إلى الانخراط فى فعل مأساوى جديد ، لاينفك بحال من الأحوال ، عن الجدل ومتناقضاته . وإذ تتكثف

---

(١) وفى الغالب فإن قسمة البشر إلى سادة وعبيد لم تنته بانقضاء مرحلة الرق التى مرت بها البشرية فى تاريخها المبكر . إن الذى باد شكل من أشكال الاسترقاق وليس الرق ذاته . واليوم فإن الأمم القوية ليست أقل سيادة على الأمم الضعيفة مما كان لروما على عبيدها من سطوة مكانتها من فرض هيمنتها على عبيدها على امتداد الامبراطورية بأكملها .

(٢) ان مانحن هنا بصدده أعمق من أن يدل على فكرة القوة فقط ، إذ القوة هى أحد مكونات هذه الرؤية المأساوية : الحرية حق لمن لاترتعد فرائصه أمام الموت ، وأما الحياة - حياة من لم يستطع مواجهة الموت ، حياة الذل والعبودية - فهى نصيب الجبان لافرق فى ذلك بين الفرد والأمة .

(٣) وهنا قد يكون جان هيبوليت على حق حين كتب فى مدخله إلى الترجمة الفرنسية لـ (مبادىء فلسفة الحق) : « أن الفلسفة الهيجلية - كما قيل عنها - مأساوية كلية أصبحت منطقية كلية ، فإذا شئنا أن نفهمها كان علينا أن نترجم دون انقطاع احدى صورتى فكرتها الأخرى .. الخ » . انظر : هيجل ، مبادىء فلسفة الحق ، ترجمة تيسير شيخ الأرض ، (دمشق : منشورات وزارة الثقافة ، ١٩٤٧ ، المدخل ص ١٥) .

سائر الكليات الأنطولوجية وتتوحد داخل المقولة الأخيرة فى (علم المنطق) ، تقذف الفكرة بنفسها ، بصورة حرة ، داخل الطبيعة فتفقد نفسها ، أو هى على الأقل تغترب عن نفسها ، وهى فى الحالين تخاطر بوجودها وباستقلالها ، لأن انتشارها فى المكان والزمان ينطوى على تهديد جدى باضمحلالها إذا ماعجزت عن استجماع ذاتها من الكثرة التى انتشرت فيها نتيجة لتخارج الفكرة فى الطبيعة : « فبينما السمة المميزة للفكرة المنطقية هى الوجود المباشر والبسيط داخل الذات ، فإنها بالنسبة للطبيعة التخارج الذاتى للفكرة ».[1] . فالفكرة – وهى الوعى الذاتى للروح – تعبير متطور عن المدى الذى وصل إليه الروح فى التعبير عن نفسه ووعيه بذاته . فالمنطق – وإن كان هو العلم النظرى الحقيقى الذى يضطلع بصياغة المنهج الجدلى فى أنقى صورة له ، وما المنهج إلا التعبير العقلانى عن طبيعة الروح وحياته – فإن تحول الفكرة من المنطق أو الأنطولوجيا – حيث يكون وجودها وجودا مباشرا لافرق بينه وبين الذات لأن كل الوجود فى هذه الحالة يكون موضوعا داخل الذات نفسها – إلى الطبيعة – حيث تنجح الفكرة فى التعبير عن نفسها خارج نفسها لأنها تتخارج إذ تنتشر فى المكان – دليل على أن الفكرة قد مضت خطوة إلى الأمام فى اكتساب قدرة أعظم وأصدق فى التعبير عن الروح وهو يحقق وعيه الذاتى بذاته . على أن التخارج الذاتى للفكرة فى الطبيعة – أو فلسفة الطبيعة – ليس إلا خطوة على هذا الدرب الطويل ، درب الجلجثة : طريق الآلام الذى لامندوحة للروح عن سلوكه إذا ما أراد التعرف على ذاته على حقيقتها . فالطبيعة – أو فلسفة الطبيعة – ليست إلا جزءا من حقيقة الروح : « أما تطور هذه الحقيقة ، فسيكتمل فقط بفلسفة الروح بأكملها ».[2] إذ أن الفكرة فى فلسفة الروح تستعيد هيمنتها على ذاتها لأنها تقضى على مالحق بها من اغتراب نتيجة لتخارجها فى الطبيعة . فإذا كانت الطبيعة هى السلب الأول للفكرة وغربة الفكرة عن ذاتها ، فإن التحول من الطبيعة إلى الروح ، والذى تنجح الفكرة فى تحقيقه ، هو السلب الثانى أو سلب السلب الذى تستدمج الفكرة بفضله الآخرية أو الطبيعة وتحولها إلى جزء لايتجزأ من الذات نفسها . وفى فلسفة الروح يتحول عمل الذات أو الفكرة – وهو سلب فى جوهره أو ضرب من التحقق الفعلى للسلب – إلى ضرب من التموضع أو الموضعة أو إلى الفعالية التى ينجح بمقتضاها الروح فى موضعة نفسه . وإذا كان كل هذا

(١) Phil . M., Sec. 381 , Zusatz, P. 9.
(٢) Idem .

النزاع أو الصراع الذى يتخذ شكل سلب تاريخى متعين هنا إنما يقع فى الروح وبالروح ومن أجل الروح ، فهذا يعنى « أن الروح فى حرب مع نفسه وعليه أن ينتصر عليها بوصفها العقبة الرئيسية التى ينبغى عليه أن يقهرها ».(١) . وهذا هو الموضوع الأساسى الذى تضطلع فلسفة الروح ببسطه وبشرح شتى جوانبه المختلفة .

على أن هذا الانتصار لايتحقق للروح تحققا مباشرا ، إذ الروح بطبيعته غير مستغن عن التوسط فى إدراكه لحقيقته التى هى الوعى بالحرية . وإذا كان التوسط المنطقى يستند إلى التناقض والتقابل الذى يكاد يبلغ حد المأساة وصولا إلى التركيب ، فإن التطور بالمثل فى مجال الروح يتسم هو الآخر بأنه « صراع قاس لامتناه للروح مع نفسه ، وهو فى ذلك مناقض للتطور الطبيعى السلمى ».(٢) . إن مايستهدفه الروح هو التحقق بحقيقته وهى الوعى الذاتى بالحرية . وهذا يعنى أن التوسط فى مجال التاريخ ليس أقل أهمية ولاظهورا مما هو عليه فى المنطق : ذلك أن التطور أو التقدم فى التاريخ - كالمنطق تماما - مرهون هو الآخر بالتوسط أيضا . ولكن إذا كان التوسط فى المنطق يتحقق من خلال التناقض والتقابل بين الحدود ، فإن فكرة الروح وحياته تتحقق فى التاريخ « بتوسط الوعى والارادة » .(٣) فالفعل الانسانى فى التاريخ - الذى هو حصيلة حية للوعى والإرادة اللذين يستهدفان حرية شخصية ، ولكن دهاء العقل يستخلص من رغباتهما شيئا كليا أشمل منهما هو حرية الروح بما هو كذلك - هو الذى يضطلع بكل عمليات التوسط التى يتحقق من خلالها التقدم أو التطور الذى يفضى آخر الأمر إلى إحراز الروح للوعى الذاتى بالحرية . إن تناقض الانسان مع الطبيعة من ناحية ، وتناقض الانسان مع الانسان من ناحية أخرى ، هو الفعل الذى تتحقق من خلاله كل الوساطات الضرورية التى تسمح للروح بالتقدم والتطور وبأن ينشر من خلال هذه الوساطات كثرته فى التاريخ أيضا . إن الحاجة إلى التوسط فى التاريخ الذى يكشف عن مضمون الروح ذاته ، والذى يترجم عن نفسه من خلال الفعل ، راجع إلى أن الروح يكون بادىء الأمر لاتتمتع إلا بوجود طبيعى يتعين عليه تحطيمه ليستبدل به وجوداً روحيا بفضل الوساطات التى يترجم عنها الفعل من خلال مايمتلكه الإنسان من إرادة ووعى : « فالروح يبدأ ببذرة لامكانية لامتناهية ، لكنها

---

(١) هيجل محاضرات فى فلسفة التاريخ : العقل فى التاريخ ، الجزء الأول ، ترجمه وقدم له وعلق عليه دكتور إمام عبد الفتاح إمام ، راجعه دكتور فؤاد زكريا . (القاهرة : دار الثقافة والنشر ، ١٩٧٤) . ص ١٤٠

(٢) هيجل ، محاضرات فى فلسفة التاريخ ، مرجع سبق ذكره ، ص ١٤٠

(٣) المصدر نفسه ، ص ١٤٠

إمكانية فحسب ، تشمل وجوده الجوهرى فى شكل غير متطور ، بوصفه موضوعا وهدفا لانصل إليه إلا فى نتيجته ، وهذه النتيجة هى تحققه الواقعى الكامل . ويبدو التقدم فى الوجود الفعلى أنه سير من شىء ناقص إلى شىء أكثر كمالا ، لكن الناقص ينبغى أن لا يفهم فهما مجردا على أنه المفتقر إلى الكمال فحسب ، وإنما على أنه شىء يتضمن نقيضه الصريح ، أو مايسمى بالكامل بوصفه بذرة أو دافعا . وهكذا فإن الإمكان يشير ، نظريا على الأقل ، إلى شىء يستهدف أن يصبح واقعيا بالفعل »..[1] .

فالوجود العام للروح يتطابق مع كونه بذرة تنطوى على امكانية لامتناهية تعبر عن الوجود الجوهرى غير المتطور للروح . وهذا الهدف ، الذى يوجد وجودا مباشرا أول الأمر فى باطن الروح ، يتعذر إدراكه أو تحقيقه ، لأنه مباشر من ناحية ، ولأن الوساطات الضرورية لم تتحقق بعد بحيث تكشف عنه إلى العلن . ومع ذلك فإن هذا الوجود غير المتطور للروح ، والذى يكون مباشرا أول الأمر ، هو العلة الغائية أو سلب السلب الذى تستمد الحركة كل إمكانها منه بعد استخلاص النقيض أو الأضداد المتعددة التى يتم حل التناقض أو التقابل بينها وبين المباشرة التى صدرت عنها فى الحد الثالث الذى هو الغاية التى لاتكف عن التحقق . إن الإمكان الذى ينطوى عليه الروح ، والذى هو أيضا طريقة وجوده ، هو كلية مباشرة لابد من تحطيمها بالكشف عما فيها من متناقضات وأضداد يسمح تفجيرها بدفع حركة الروح قدما وباستخراج ممكناته الواحد بعد الآخر إلى أن تتحطم هذه الكلية المباشرة بفضل حركة متناقضاتها الباطنية . والتقابل الرئيسى أو التضاد الأساسى داخل هذه الكلية المباشرة قائم بين الناقص والكامل . فالناقص ينطوى على نقيضه ، وهو الكامل ، والمركب منهما شىء أقل نقصا ولكنه ليس الكامل فى ذاته ولأجل ذاته ، أى هو ينطوى على النقص بشكل ما . وهكذا يستمر هذا الجدل داخل الروح من خلال السلب وسلب السلب إلى أن يصل الروح إلى وعيه الذاتى بالحرية عندما يتعرف على ذاته فى أضداده ، أو عندما يستشعر الهيمنة على الذات فى الآخر ، أى عندما يستشعر أن هذا العالم من صنعه

---

(١) هيجل : محاضرات فى فلسفة التاريخ ، العقل فى التاريخ ، الجزء الأول ص ١٤٢ . ولايخفى أن التصور الذى يبرزه النص المقتبس أعلاه وثيق الصلة بالتصور الأرسطى للعلاقة بين (القوة والفعل) . وقد لايدل هذا الأمر على أن هيجل قدأخذ هذه الفكرة عن أرسطو فحسب ، وإنما بشكل أعمق على صدق تصور هيجل للفلسفة بأنها (نسق) ، بحيث تكون الفلسفات الكبرى فيه لحظات تكمل بعضها بعضا أكثر من كونها لحظات الواحدة منها تبطل الأخرى .

انظر L.H. Phil. , Vol. 1, PP. 30 - 41

وانظر أيضا : L.L. , Sec. 13, PP. 22 - 23 . & Sec . 14, P. 24 .

وقد لايكون هيجل محتاجا دوما إلى من يذكره بعلاقته بأرسطو ، إذ هو يستكمل النص المقتبس أعلاه=

هو ، وأنه حصيلة لإرادته ولوعيه الذاتي بذاته . والتاريخ الكلى هو الذى يضطلع بعرض هذه الخبرة الروحية التى يتلخص مضمونها فى الوعى بالحرية .

ولهذا النمو أو التطور وجهان ، أحدهما مجرد والآخر عينى : إذ « ينتمى تحليل المراحل المتعاقبة فى صورتها المجردة إلى ميدان المنطق[1] . أما فى صورتها العينية فهو ينتمى إلى فلسفة الروح ».[2] ويتألف هذا الجانب الأخير من ثلاث خطوات أساسية تؤلف مسارا متكاملا : « والخطوة الأولى فى هذا المسار تعرض لاحتجاب الروح فى الطبيعة ..... أما الخطوة الثانية ، فتبسط الروح وهو يتقدم فى سيره نحو الوعى بحريته . غير أن انفصاله المبدئى هذا عن الطبيعة ناقص وجزئى مادام مستمدا بطريقة مباشرة من الحالة الطبيعية وحدها ، وهو بالتالى مرتبط بها ، ولايزال مثقلاً بالطبيعة بوصفها عنصرا يرتبط به ارتباطا جوهريا . والخطوة الثالثة هى ارتفاع الروح من هذا الضرب من الحرية ، الذى يظل جزئيا ومحدودا ، إلى صورته الكلية الخالصة ، أى إلى تلك المرحلة التى تبلغ فيها الماهية الروحية درجة الوعى والشعور بذاتها » .[3] وهذه المراحل الثلاث هى المقابل التاريخى لقانون الجدل الأساسى الذى يتألف من السلب وسلب السلب أو من الرفع والوضع الذى يتم دوما استنادا إلى قضية أو أطروحة ينطلق منها النشاط الجدلى بكل مافيه من طاقة سالبة . غير أن الوقوف على الطبيعة العامة للروح هو مايجب الالتفات إليه تمهيدا للكشف عن الطرق التى تسلكها الفكرة فى تعميق وعيها بذاتها الذى هو فى آن معا تعميق لوعى الروح بذاته . إن الوسائل التى تستخدمها الفكرة فى تحقيق هذا الغرض هى المقولات التاريخية التى تجد من خلالها التحققات العينية للسلب طريقها إلى الواقع ، أو إلى ترجمة المقولات المنطقية الخالصة إلى مقولات تاريخية عينية إن جاز القول . وبما أن النشاط السالب للفكرة هنا يستهدف أساسا تحقيق الوعى الذاتى للروح بذاته ، فإن (التحققات العينية للسلب) لابد أن تتم استنادا إلى قضية أو أطروحة أساسية هى الروح ذاته . وهذا مايجب أن يتوجه إليه الانتباه أولا :

= قائلا : « ولنذكر أن فكرة القوة . Dynamism عند أرسطو هى أيضا فكرة الإمكان Potentia أعنى الطاقة والقدرة . وعلى ذلك فإن الناقض بوصفه يتضمن ضده هو تناقض موجود بغير شك ، لكنه تناقض يحل ويتلاشى باستمرار : فهو الحركة الغريزية أو الدافع الباطنى فى حياة النفس الذى يستهدف قشرة الطبيعة المحض ، والحالة الحسية وكل ماهو غريب عنها لكى يبلغ نور الوعى ، أعنى الوعى بذاته » . انظر . هيجل : محاضرات فى فلسفة التاريخ ، العقل فى التاريخ ، الجزء الأول – مرجع سبق ذكره ، ص ١٤١ .

(١) وقد تم تحليل هذا الجانب العلى أو المجرد فى الفصل السابق .

(٢) هيجل : محاضرات فى فلسفة التاريخ ، العقل فى التاريخ ، الجزء الأول ، ص ١٤١ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ١٤١ .

(١) الـــــــروح :

الروح ليس معطى ناجزا بين معطيات أخرى يمكن فصله وعزله عن كل ماعداه ، ومن ثم وصفه وكأنه يولد مكتملا خارج التاريخ أو دونما تاريخ على الإطلاق ، بل هو فى حقيقته التاريخ ذاته الذى لايقع شىء خارجه أبدا ؛ فما الروح إلا تاريخ الروح ، وما ماهيته إلا الماهية التى صنعها لنفسه فى إهاب تطوره التاريخى لاغير . والروح تاريخ لأن كل شىء وكل حدث وكل فكرة يوجد فيه ، فتاريخ الروح هو تاريخ تلك الأشياء والأحداث والأفكار ، بل ما الروح فى حقيقته إلا تلك الأشياء والأحداث والأفكار ذاتها . ولما لم تكن الأشياء والأحداث والأفكار لتوجد مكتملة ، بل هى مضطره إلى الوجود فى الزمان أو التاريخ كى تعرب عن حقائقها ، ولما كان الخطأ نفسه جزءا لايتجزأ من صواب التطور أو التقدم فى صورته النهائية ، مثلما أن الآخرية جزء لايتجزأ من قدرة الذات على وضع نفسها وعالمها ، ومن ثم استدماجهما فى صميم ذاتها من خلال وعيها بذاتها المتمثل فى إيجابها المطلق أو سلبيتها المطلقة أو سلب السلب ، كانت (تربية الروح لذاته) وتعليمه لذاته جزءا لايتجزأ من إنتاج الروح لماهيته ، تلك الماهية التى تتجلى أساسا من خلال عمليات السلب وسلب السلب ، أو من خلال الضروب المختلفة للعمليات التى يتحقق للروح من خلالها وعيه الذاتى بذاته عبر العديد من الانحناءات والتعرجات والوساطات ، لأن الروح لايصل إلى غايته فى خط مستقيم أبدا ، وإلا لأفضت المباشرة إلى إلغاء مفهومه من ناحية ، ولما عاد للجانب المأساوى التراجيدى قيمة فى حياة الروح ، هذا الجانب الذى يكشف أكثر من غيره عن أهمية التربية فى تطور الروح ، وعن دور التعليم ، تعليمه لذاته ، فى اكتساب الماهية التى يسعى إلى التحقق بها من وراء مساعيه الدائبة والتى لايكاد يكون لها نهاية : « ففى النظرية الفلسفية للروح يدرس الروح على أن ماهيته هى تعليم ذاتى وتربية ذاتية as self - instruction and self - education : كما أن أفعاله وتعبيراته هى مراحل فى العملية التى تستحضره لنفسه مقدما which bring it forword to itself ويربطه فى وحدة مع ذاته ، ومن ثم يجعله روحا موجودا بالفعل(١) . فالوجود بالفعل الذى يخص الروح ، أو الروح ذاته ، نتائج لعملية يستهدف فيها الروح ذاته أو إحراز الوعى بالذات . إنه القمة أو النهاية التى يستجمع فيها ماهيته التى وضعها عبر جهوده المضنية ليصبح على وعى بذاته ويقهر آخريته بالتعرف على الذات فيها .

---

(١) Phil . M., Sec. 387, P. 26.

ومع أن الطبيعة متقدمة على الروح فى النسق الجدلى المكون من اللوغوس والطبيعة والروح ، ومع أن الروح يتخذ من الطبيعة افتراضا مسبقا له ، « فإن الطبيعة فى هذه الحقيقة للروح تكون مضمحلة ، ويكون الروح قد نتج باعتباره الفكرة شارعا فى الاستحواذ على ذاته . وهنا فإن ذات الفكرة وموضوعها يكونان شيئا واحدا ، فضلا عن كون المفهوم هو الوحدة العاقلة . والهوية هى سلبية مطلقة ، وذلك لأنه حيثما كانت الوحدة العاقلة فى الطبيعة مستحوذة على موضوعيتها كاملة ، ولكن متخارجة فإن هذا التخارج الذاتى يكون قد أبطل nullified وتكون الوحدة بهذه الطريقة قد أصبحت شيئا واحدا مع نفسها . وعلى ذلك فإنها تكون فى الوقت نفسه هذه الهوية فقط بقدر ماتكون عودا من الطبيعة it is a return out of nature " .[١] فالانتقال من الطبيعة إلى الروح يؤدى إلى اضمحلال الطبيعة من حيث المبدأ ، وإلى ظهور الروح باعتباره يستحوذ على ذاته فى الآخرية التى هى الطبيعة ، وهنا تتحقق الهوية للذات مع ذاتها ، أو للفكرة مع نفسها داخل آخرها . إن الانتقال من الطبيعة إلى الروح ، نتيجة لما ينطوى عليه من سلبية مطلقة ، يبطل التخارج الذاتى للفكرة فى الطبيعة ، ويخلع على الفكرة هوية لها مع نفسها داخل الروح ، وهذه الهوية مرهونة فى الحقيقة بالعودة من الطبيعة إلى الذات ، أو بقدر ما يكون قد تحقق للذات من هيمنة على ذاتها فى آخرها .[٢] على أن هذا لايعنى أبدا أن الطبيعة عنصر غير معقول فى النسق ، وأن الفكرة لاتوجد فيها إلا وجودا عرضيا : « فالطبيعة الخارجية كالروح عقلانية وإلهيه وتجل للفكرة . ولكن الفكرة تظهر فى الطبيعة فى عنصر التشتت in the element a sunderness ، وتكون خارجية external ليس فقط بالنسبة للروح ، وإنما أيضا بالنسبة لنفسها ، ويرجع ذلك إلى كونها خارجية بالنسبة إلى تلك الباطنية التى لها وجود ذاتى وتحقق فعلى external to that actual , self - existend inwardness التى هى الطبيعة

---

(١) Ibid., Sec. 381 , P. 8

(٢) ولايخفى هنا أن الهيمنة على الذات ليست مطلقة ، لأن هذه الدرجة من الهيمنة التامة لاسبيل إلى بلوغها إلا فى الروح المطلق .

الماهوية للروح » [١] فالطبيعة ، و إن كانت مرحلة متوسطة يتعين بسلبها لمصلحة الروح ، فإنها عنصر عقلانى أيضا لايتأتى للروح أن يمتلك الوعى بذاته إلا من خلال مباينته لها وسلبه لها ، لأن أعلى درجات تحقق الفكرة مرهونة بانتصار الفكرة على تخارجها الذاتى ، وعلى استدماج هذه الآخرية فى الذات ، بحيث يصبح من الممكن تفسيرها وتعقلها . وهذا النوع من النشاط أو الفعالية هو مايضطلع الروح به من خلال نشاط الفكرة ذاتها حين « يسلب تخارج الطبيعة ويماثل الطبيعة مع نفسه وبذلك يحولها إلى أفكار idealizes (أى يتعقلها) ». [٢] تفهم الشىء هو تعقله ، أى رده إلى الكليات التى يتكون منها بحيث تضمحل الغربة أو الآخرية التى تفصل الوعى عن موضوعه فيستشعر الغربة حياله ، وبحيث يتم نقل الفعالية نفسها من الموضوع إلى الذات - وهى موطن الكليات ومصدرها - فتتكشف (النظرة المثالية إلى العالم) عن فعاليتها مرة أخرى لافى تفهم المعطى تفهما أفضل فحسب ، وإنما أيضا بالكشف عن أن الذات العارفة ، والتى لاتنفك عنها الإرادة والفعل ، قائمة من وراء الحقيقة ومن وراء الآخرية بأكملها . وبعبارة أخرى ، أن الروح قائم من وراء العالم ، أو أن الروح قائم من وراء ذاته لأنه لايتقوم إلا بذاته .

على أن هذه الحقيقة الأخيرة نتيجة لمسار بأكمله لامقدمة له ، لأن الأصل فى الفكر الجدلى الانطلاق مما هو أقل ملاءمة أو مطابقة للحقيقة . ولذا لابد من البدء بأدنى مستويات الروح وأقلها تطورا لا بالروح بما هو كذلك . ولذا فإن الروح يكون أولا « روحا بالقوة ، ومن شأن صيرورته من أجل ذاته أن تجعله متحققا بالفعل . ولكنه يصبح من أجل ذاته فقط عن طريق تخصيصه لنفسه وتحديده لها جاعلا من نفسه الافتراض المسبق لنفسه ، وجاعلا من ذاته آخرا لذاته ، رابطا نفسه أولا بهذا الآخر ارتباطه بمباشرته ، ومحررا نفسه من هذا الآخر بوصفه آخر[٣] » . فوجود الروح يكون أول الأمر بالقوة ، لأنه لايزيد فى هذه المرحلة على أن يكون كلية مباشرة . ولذا فإن (الوجود من أجل الذات) - وهو العلة الغائية التى تحرك فعالية الروح - لابد لها أن تحطم هذه الكلية المباشرة من خلال شروع الروح فى تخصيصه لنفسه أو لهذه الكلية ، أو من خلال تحديده لها مرة بأن يتخذ من نفسه افتراضا مسبقا لنفسه ،

(١) Phil . M., Sec. 381 , Zusatz, P. 9
(٢) Ibid., Zusatz, P. 13 .
(٣) Ibid., Sec. 385, Zusatz, P. 21 .

وأخرى بأن يزدوج حين يجعل من ذاته آخرا لذاته ، بحيث يرتبط أول الأمر بهذا الآخر ارتباطه بمباشرته ، ولكنه ينتهى إلى تحرير نفسه من هذا الآخر بوصفه آخر . على أن تحرر الروح لايكون فى هذا المستوى قد اكتمل بعد لأنه يكون ، فى الحقيقة ، قد انتقل من تضاد إلى تضاد آخر فقط . ولذا فهو فى المستوى الثانى لتطوره يكف عن أن يكون مشتتا فى الطبيعة pored out into the asunderness of nature لأن « الروح يقلب الطبيعة إلى موضوع مواجه له ، ويتأمل فيه ، ويعود بتخارج الطبيعة إلى باطنيته الخاصة into its own inwardness ويحول الطبيعة إلى أفكار idealizes وبالتالى يصبح فى موضوعه من أجل ذاته ... فالروح يضع الطبيعة هنا بوصفها انعكاسا إلى الذات reflectedness بوصفها عالمه ، مجردا الطبيعة من صورة الآخرية الخاصة بها ، رادا الآخر ، الذى يواجهه ، إلى شىء قد قام هو ذاته بوضعه . ولكن هذا الآخر ، فى الوقت نفسه ، يستمر فى البقاء مستقلا عن الروح ، شىء معطى على نحو مباشر ، ليس موضوعا بل مفترضا مسبقا من قبل الروح ، بوصفه شيئا وضعه متقدم على الفكر التأملى ، وابتداء من هذه النقطة فإن وضع الطبيعة من قبل الروح ليس بعد مطلقا ، وإنما هو حادث داخل الوعى التأملى ، وعلى ذلك فإن الطبيعة ليست مدركة بعد باعتبارها موجودة فقط من خلال الروح اللامتناهى باعتبارها من خلقه . وعلى ذلك يظل الروح هنا يجد فيه الطبيعة تحديدا limitation ، وبسبب من هذا التحديد يظل روحا متناهيا »[١] فإذا كان الروح فى المرحلة الأولى يكاد يكون غارقا فى الطبيعة ولايتميز منها إلا بصعوبة فإنه فى المرحلة الثانية يتقدم إلى نوع من الوعى بالذات يسمح له بوضع الطبيعة باعتبارها آخرا مواجها له مباشرة ، وإذ يتخذ منه موضوعا للتأمل ، فإن الروح يرد تخارج الطبيعة إلى باطنيه الروح ذاته ، أو إلى ذاتيته ، فيتبين له من ذلك أنه قادرا على الوجود من أجل ذاته فى موضوعه ، لأنه قائم ، فى الحقيقة ، من وراء هذا الموضوع وليس العكس . وهذا يعنى أن الروح أصبح هو الذى يضع الطبيعة بنفسه . ولكن الحقيقة هى أن الروح فى هذه المرحلة غير قادر بعد على وضع الطبيعة وضعا مطلقا ، لأن هذا الوضع مايزال حدثا يقع فى حدود الوعى التأملى ، أى أن الطبيعة غير مدركة بعد على أنها تكسب وجودها من خلال الروح اللامتناهى أو باعتبارها من خلقه . وبذا تظل الطبيعة عقبة أمام الروح أو تحديدا له

---

(١) Phil . M., Sec. 384 , Zusatz, P. 19.

يحول بينه وبين اللاتناهى أو المطلق من ناحية ، ويفرض عليه أن يظل روحا متناهيا من ناحية أخرى .

والقول أن الروح غير محدود ولامتناه « لايعنى أن الروح متحرر من أى تحديد limitation كائنا ما كان ؛ بل على العكس من ذلك ، إن على الروح أن يعين نفسه ، وأن يضع لنفسه حدا حتى يصبح لامتناهيا ... والتناهى المدرك ادراكا حقيقيا ... متضمن فى اللاتناهى ، والحد فى اللامحدود . وعلى ذلك فإن الروح فى آن معا لامتناه مثلما هو متناه ، ولكنه ليس بأى منهما دون سواه .(١) فهو عندما يجعل نفسه متناهيا ، فانه يظل لامتناه ، وذلك لأنه يرد التناهى الذى فيه إلى مجرد لحظة ؛ فليس ثمة شىء فيه ثابت ومائل على نحو إيجابى وبسيط ، بل على العكس من ذلك ، إن كل شىء هو لحظة مثالية فقط ، مظهر فحسب appearance (٢) . وهذه هى المرحلة الثالثة والأخيرة فى تطور الروح حيث لايعود المتناهى يقوم فى مقابل اللامتناهى يضاده ويعارضه ويكون كل منهما ثانى اثنين ، بل إن اللامتناهى هنا لايزيد عن كونه تلك القوة التى يرفع المتناهى نفسه بواسطتها ، تماما مثلما أن المتناهى ماهو إلا (السلب) الذى يضغط به اللامتناهى على نفسه حتى يتخصص ويتعين ويظل بذلك محتفظا بالقوة الحية للوعى بالذات ، أى مصدر الهوية والتمايز من ناحية ، ومصدر الحياة والتجدد من ناحية أخرى .

وعلى ذلك ينقسم البحث فى الروح قسمين أساسيين : أولهما الروح المتناهى ، وثانيهما الروح اللامتناهى أو المطلق . والروح المتناهى ينقسم بدوره قسمين أساسيين ، فيكون البحث فى الروح على إجماله مؤلفا من ثلاثة أقسام كبرى هى أولا الروح الذاتى ، ثانياً الروح الموضوعى ، ثالثا الروح المطلق . والقاعدة التى تتحكم بنمو العضوية وتطورها هى ذاتها التى تتحكم بنمو الروح وتطوره ، بل ونشأته : « وكما هو الحال بالنسبة إلى العضوية بعامة ، فان كل شىء متضمن مباشرة بطريقة مثالية فى الجرثومة ويتم استحداثه بواسطة الجرثومة نفسها ، وليس بواسطة قوة غريبة ، وهذا ينبغى لكل الصور الجزئية particular الحية للروح أن تنمو عن مفهومها نموها عن جرثومتها » .(٣) ومادام هذا القانون الذى يتحكم بنمو الروح وتطوره ، فانه يتعين

---

(١) وبما أن الله روح ، فان عليه « أن يعين نفسه ، وأن يضع التناهى داخل ذاته وإلا فانه سيكون مجرد تجريد أجوف لاحياة فيه » .

انظر : Phil. M., Sec. 386, P. 24.

وتعريف الله بأنه (روح) هو آخر مايوسع الفلسفة أن تقدمه من تعريفات له .

(٢) Idem.

(٣) Phil. M., Sec. 379, Zusatz, P. 5.

« تمييز الحقيقة الأولى للروح باعتبارها أبعد الأشياء عن أن تكون مطابقة لها ، وهذا راجع إلى كونه حقيقة مباشرة ومجردة فى الدائرة الطبيعية ، غير أن الحقيقة الماهوية للروح يجب أن تتحدد على أنها جماع للحظات المفهوم المتطورة والذى هو (النفس) و (الوحدة) لتلك اللحظات ، وفى هذا التطور لحقيقة المفهوم ، فإن تقدمه يكون مقدرا بفعل الضرورة Prescribed by necessity لأن صورة المباشرة للاتعينية تكون حقيقتها أول الأمر فى تناقض معها ، ذلك أن مايبدو فى الروح على أنه ماثل مثولا مباشرا هو فى الحقيقة ليس بمباشر ، بل هو شئ موضوع ومتوسط . والروح موضوع بهذا التناقض إلى تلخيص نفسه من افتراضه المسبق الذى يتخذ شكل مباشرة الآخرية . وإذ يفعل ذلك ينبثق لأول مرة باعتباره روحا[١] » . فحقيقة الروح هى حقيقة المفهوم ذاته ، وجماع للحظات المفهوم المتطورة الذى هو النفس الموحدة للحظات الروح بعضها ببعضها الآخر . وكما أن تقدم المفهوم من الكلية إلى الجزئية إلى الفردية محكوم بالضرورة ، وحقيقتها الحرية ، فإن التقدم – بالمثل – من إحدى لحظات الروح الثلاث المكافئة للحظات المفهوم – الروح الذاتى ، والروح الموضوعى ، والروح المطلق ، فى مقابل الكلية والجزئية والفردية – لايقل ارتباطها ببعضها عن ارتباط لحظات المفهوم فيما بينها . وأما الشكل العينى للتقدم فى مجال الروح من مستوى إلى الذى يليه ، فيتحقق نتيجة لما ينطوى عليه الروح من تناقض بين المباشرة أو اللاتعينية وبين الوساطة التى هى حقيقة الروح ؛ هذا التناقض الذى يتخذ شكل تقابل بين الروح وآخريته التى يتخذ منها الروح افتراضا مسبقا له ، والتى حين ينجح فى القضاء عليها ، أى عندما تصبح من (وضعه) ، أو عندما يدخل عليها (التوسط) ، يظهر الروح لأول مرة باعتبارها روحا بالمعنى الدقيق للكلمة ، وهنا يتمثل واجب الفلسفة فى « أن تدرك الروح باعتباره تطورا ضروريا (للفكرة الأبدية) ، وعليها أن تدع (علم الروح) ، كما هو مكون من أجزائه الخاصة ، يفض نفسه بالكامل من مفهومه »[٢] وأجزاء هذا العلم هى الروح الذاتى ، والروح الموضوعى ، والروح المطلق . والوقوف على طبيعة الروح يقتضى الوقوف على هذه الأقسام الثلاثة بإيجاز شديد .

---

(١) Phil. M. Sec. 385, Zusatz , P. 21 .

(٢) Ibid ., Sec. 379, Zusatz , P. 5 .

(أ) الروح الذاتى :

أن اختصاص المرحلة الأولى من مراحل الروح الثلاث بصفة (الذات) أو (الذاتى) لايعنى أن المرحلتين اللاحقتين خلو من هذه الصفة ، وأنها من ثم تنفرد بها دونهما . إن حقيقة الروح هى أنها (أنا) أو (ذات) مهما كان المستوى الذى ينظر من خلاله إلى الروح ، لافرق فى ذلك بين أن يكون ذاتيا أو موضوعيا أو مطلقا ، فكل هذه المستويات مستويات (للأنا) أو (للذاتية) فى حقيقة الأمر . ووصف الروح بأنه (ذات) أو (أنا) يدل على صفتين متناقضتين - وهذا هو حال المفاهيم الجدلية دوما - وهما (الكلية) (وتنطوى على الجزئية ضمنا) و (الفردية) . إن النظرة المدققة إلى الروح تكشف عن أن تعينه الأولى والأشد ببساطة « هو الأنا . و (الأنا) كلى وبسيط بالكامل . وعندما نقول (أنا) ، فإننا نعنى أنه فردى بالتأكيد ، وبما أن كل امرىء فهو أنا ، فإننا عندما نقول (أنا) ، فإننا نقول شيئا كليا تماما . فكلية (الأنا) تمكنه من التجرد عن كل شىء ، وحتى عن حياته » .[1] فالأنا - وهو حقيقة الروح - كلى بقدر ماهو فردى ، والجزئى لاينفصل فى (المفهوم) عن الكلية أبدا . فالأنا يقال على الروح بمعنيين : أولهما الكلى الذى هو النشاط الباطنى للأنا الفردى ؛ وثانيهما (الأنا الجزئى) أو (الفردى) الذى لاتعرف حياة للروح الكلى إلا به ومن خلاله . فالعلاقة بين (الأنا الكلى) و (الأنا الفردى) - من حيث دلالتهما على الروح - هى عين العلاقة بين اللامتناهى والمتناهى ، من حيث أن اللامتناهى هو الطاقة الباطنية التى يرفع بها المتناهى نفسه ، فى حين أن اللامتناهى يظل فكرة مجردة مالم يعين نفسه ويخصصها فى المتناهى . وبعبارة أخرى ، إن (الفكر) أو (المثالية) هى الوجود الحقيقى للروح الذى يترجم عن ذاته من خلال ما للأنا أو الروح من قدرة على الانقسام على ذاته ، واحداث المتمايز داخلها ،أو وضعه بقصد رفعه مرة أخرى ليتحقق للروح من خلال نسخه للامتناهى ، ولما وضعه هو بذاته مزيد من الوعى بالذات أو الحرية : « وعلى الرغم من بساطة الروح فانه متمايز داخل ذاته distinguished وذلك لأن الأنا يضع نفسه فى تقابل مع نفسه sets itself oven against itself ويتخذ من نفسه موضوعا لنفسه ، ويعود من هذا التباين الذى مايزال مجردا - إذا لم يصبح بعد عينيا - إلى وحدة مع ذاته . وهذا الوجود بذاته

---

(١) Phil. M., Sec. 381, Zusatz, P. 11.

للأنا فى اختلافه عن ذاته هو لاتناهى الأنا أو المثالية »[1] . فطريقة وجود الروح هى طريقة وجود الأنا ؛ وفعالية الروح هى فعالية (الأنا) أو (الفكر) الذى هو بطبيعته سلب لما هو ماثل بلا انقطاع . فحقيقة الروح هى حقيقة الأنا التى تعبر (المثالية) أو (طاقة الفكر السالبة) عن طبيعته الحقة . وبما أن الروح ينطوى على كل شىء ، فهذا يعنى أن الآخرية التى يمارس الروح سلبيته عليها هى من وضعه ، أو ماهى إلا ذاته التى يضعها بذاته أيضا . ولأن اتخذت الآخرية ، والتى ماهى فى الحقيقة إلا الأنا ذاته أو الروح ذاته ، شكل المادة التى تحاول أن تحرز وجودا مستقلا عن الروح وقائما بذاته ، فإن مثالية الروح « تتأكد أول ماتتأكد فى علاقة الأنا مع المادة المتكثرة بصورة لامتناهية والمقابلة له . وهذه المادة ، من خلال إمساك الأنا بها ، تكون مهدمة poisoned (أى منفية أو مسلوبة) ويتم تحوير مظهرها بواسطة كلية الأنا in being seized by the I, is at the same time poisoned and transfigured by the letter's universality فهى تفقد وجودها المستقل المعزول ، وتتلقى وجودا روحيا . وعلى ذلك فإن الروح لايكون قد خرج عن بساطته ؛ فهو متحد بذاته بواسطة كثرة لامتناهية من صوره وأفكاره ، وحتى فى تشتته المكانى »[2] ، بل إن ذاته البسيطة واضحة لالبس فيها ، وهو يتغلغل فى هذه الكثرة شيئا فشيئا ويحول بينها وبين أن تحرز وجودا مستقلا بذاتها ».[3] فالكثرة التى يضعها الروح بذاته ، وهى ليست بشىء سوى ذاته ، وسيلة لنمو الروح وتطوره مادامت الذات قادرة على قهر مباينتها وإعادة استدماجها بوصفها جزءا مقوما فى فعالية الذات التى وضعتها . فكل شىء لابد أن يهزم أمام سلبية الروح ، وكل كثرة لابد أن ترتد إلى وحدة الذات التى صدرت عنها ، وماذلك إلا لأن طريقة وجود الروح هى طريقة وجود الذات ، فهى كيان ماهيته السلب المطلق الذى لايكف عن التعيين فى أثناء كفاح الروح الأليم لإحراز الوعى بالذات الذى هو فى حقيقته الحرية ذاتها .

وينقسم البحث فى الروح ، على إجماله ، إلى روح ذاتى ، وروح موضوعى ، وروح مطلق . وأما الروح الذاتى ، فضلا عن الروح الموضوعى ، فيهتم بالروح فى تناهيه من

---

(١) Phil . M. , Sec . 381 , Zusatz, P. 11.

(٢) أى فى الطبيعة .

(٣) Idem

حيث هو ظاهرة محددة . ومن حيث هو « فكرة موحدة ، فإننا نلتقى به مشتتا ومبعثرا فى الأجزاء الطبيعية والآلية والعضوية للطبيعة ، وغارقا فى مادية الوجود الطبيعى ، جامعا بعضها إلى بعض فى مراكز للذاتية وقد تطورت من كونها مرايا سلبية تعكس الخبرة التى نلتقى بها فى التفاعل القائم بين ماهو عضوى وبيئى ، وفى تلوينات رمزية وانعكاسات حرة للحالات ، وفى تغيرات فى العالم الموضوعى »(١) . فالمباشرة هى الحقيقة الأولى التى ينطلق منها كل شيء ، وكل فكر جدلى بالذات . ولذا فإن الروح الذاتى فى مباشرته يكون غارقا فى الطبيعة لايكاد يتميز منها لأنه مبعثر فيها ومشتت فى موضوعاتها على الرغم من كونه الفكرة الموحدة التى تقوم من وراء كل هذه الكثرة والتعدد . وفعاليته تكون محتجبة أول الأمر وكأن الطبيعة ليست أكثر من مرآة سلبية للخبرة لايعكس سطحها إلا السطح الخارجى للطبيعة ، بينما تظل حقيقة الروح غير ظاهرة مادامت المباشرة هى حقيقة الوعى التأملى فى هذه المرحلة من مراحل تطور الروح بعامة .

وجوهر (الروح الذاتى) هو تلك العلاقة مع الذات التى يكون الروح من خلالها قد أحرز - كماهية له - « الجماع المثالى للفكرة بحيث يمتلك قبالته كل ماينطوى عليه مفهومه : إذ يتعين لوجوده أن يكون مكتفيا بالذات وحرا . وهذا هو الروح الذاتى »(٢) . فحقيقة (الروح الذاتى) ارتباط بالذات أو علاقة بالذات تؤكد انتصاره على الطبيعة من خلال قهره للتخارج وعودته منها إلى ذاته . ولايتأتى له ذلك إلا إذا وعى فكرته التى هى كيانه المثالى السالب والذى هو من الروح بمنزلة الحياة ذاتها ، أو هو منه بمنزلة الطاقة السلبية التى تبدع كل جديد فى داخله . وكما أن الفكرة تترجم عن حقيقة الروح وحقيقته ، كذلك فإن المفهوم يضطلع هو الآخر بالتعبير عن الفكرة وعن حقيقتها الماهوية ، ومفهوم الروح الذاتى هو جملة المراحل الثلاث التى يتكون منها أى مفهوم جدلى »(٣) . والتى يفضى التركيب فيما بينها إلى ظهور (وضع جديد) بعد (وضع

---

(١) Phil. M., Foreword by J.N. Frindlay , P. XII.

(٢) Ibid ., Sec . 385, P. 20

(٣) وهى ١ - الأنثروبولوجيا ، ٢ - الظاهريات أو الفينومينولوجيا ، ٣ - علم النفس : الروح ، والفينومينولوجيا هى أهم هذه الأقسام جميعا ، وقد عالجناها بالتفصيل عند دراسة (الأسس الأبستمولوجية للسلب) انظر الفصل الثانى من هذا البحث .

القديم ورفعه) . والجديد الذى سيظهر هنا هو مستوى جديد للروح هو (الروح الموضوعى) . غير أن هذا المستوى الجديد لن يظهر « مادام الروح مرتبطا بذاته ارتباطه بآخر ، فإنه يكون روحا ذاتيا فقط متأصلا فى الطبيعة ، ويكون هو ذاته فى البداية روحا طبيعيا »[١] ولكن الأمر كذلك فقط إلى حين ، لأن فعالية الروح الذاتى فى حقيقتها وبأكملها « تكون موجهة نحو إدراك ذاته باعتبارا ذاته الخاصة ، مبرهنا على أنه مثالية حقيقته المباشرة Proving itself to be the ideality of its immeditate reality [٢] وبذا يكون الروح الذاتى قد خرج من الطبيعة والتحق بذاته وتحققت له الهيمنة التامة على ذاته ، وهذه هى الغائية التى كانت تحرك نشاط الروح الذاتى منذ البداية . غير أن توسط الطبيعة أمر لابد منه حتى يتمكن الروح من ادراك ذاته فى نهاية المطاف باعتباره ذاته الخاصة ، وهذا مايتيح له البرهنة على أنه مطابق لمثالية حقيقته المباشرة أو واقعه المباشر - والتفكير الجدلى لايسلم بأى انفصال بين الفكر والواقع - ولذا فإن حقيقة الشىء قد لاتبعد عن واقعه أيضا . وأما حقيقته (المثالية) ، فليست بشىء سوى إدراكه لذاته على أنه حر ومكتف بالذات ، وأن الموضوعات الخارجية ليست إلا وسائط يستخدمها فى سبيل تحقيق نموه الخاص لأنه يظل محتفظا بهيمنته على ذاته فيها ، أى يظل حرا . وهذا هو (الروح المو ضوعى) . فاكتشاف الذات لحريتها لابد أن يجعلها تصطدم وتتناقض مع حرية غيرها من النوات إذ أن كل وعى ذاتى يستشعر حقا غير محدود فى (وضع) العالم على النحو الذى يتفق وأفكاره ورغباته ومشاريعه . وسرعان ماتأتى الحرية باعتبارها اعترافا متبادلا بين النوات فينشأ عنها (عالم موضوعى) ، أى عالما إنسانيا ؛ لأن الروح الإنسانى الحر يموضع فيه ذاته من خلال المؤسسات والدساتير والدول والاقتصاد والسياسة والحروب ، فينتقل الروح بذلك ، فى التعبير عن نفسه ، إلى مستوى جديد يتكامل مع سابقه ولايفهم إلا به. وهذا المستوى الجديد للذاتية - مادام الروح فى حقيقته ذاتا - هو (الروح الموضوعى) . إن تحول الرو ح الذاتى من (الوجود فى الذات) إلى (الوجود من أجل الذات) - وهو ماتكشف عنه الحرية - هو الدليل على تحول الروح نهائيا من كونه (روحا ذاتيا) مرتبطا بالطبيعة ارتباطا وثيقا إلى (روح موضوعى) جوهره الحرية التى تكشف عن نفسها من خلال (الوجود من أجل الذات) .

---

(١) Phil. M., Sec,385 Zusatz, P. 21.

(٢) Idem .

(ب) الروح الموضوعى :

إن الشرط الضرورى لانبثاق (الروح الموضوعى) هو تحول الروح من (الوجود فى الذات) إلى (الوجود من أجل الذات) . وبما أن ماهية الشىء ، وفقا للمنظور الجدلى ، ليست قائمة فى الشىء ذاته فقط ، بل إن جزءا منها لابد أن يكون قائما فى ضد هذا الشىء ، وبالتالى كانت هوية الشىء مكونة من (الهوية واللاهوية) ، أو من (ذاته وضده) ، كان لهذا التحول دلالة مزدوجة : فهو أولا يكشف عن تحول الروح أو انتقال الأنا أو الذاتية من مرحلة إلى مرحلة أسمى من سابقتها - بالمعنى الأنطولوجى والتاريخى للكلمة - وهو ثانيا يكشف عن الماهية الحقيقية للمرحلة الأولى مادام الشىء لاينفصل عن ضده ، ومادام الضد ذاته جزءا لايتجزأ من الذات ومن هويتها . وعليه فإذا كانت نقطة البدء فى (الروح الموضوعى) هى أنه (وجود من أجل الذات) وأنه (حرية) ، فهذه النقطة ذاتها هى نقطة الانتهاء فى (الروح الذاتى) . فحقيقة (الروح الذاتى) هى (الحرية والوجود من أجل الذات) فى آن معا . وأما حقيقة (الروح الموضوعى) ، فيجب التماسها بالمثل لافى ذاتها فحسب ، وإنما فى آخرها أو ضدها أيضا . وهذا يعنى أن حقيقة (الروح الموضوعى) أيضا قائمة لافى ذاته فحسب ، وإنما فى ضده أيضا . ومن الممكن إيجاز ذلك فى مبدأ جدلى بسيط ، وهو (أن حقيقة الشىء لاتستجمع من ذاته فحسب ، بل فى ذاته وضده فى وقت واحد ، وهذه هى وحدة الأضداد التى هى فى الحقيقة الأنطولوجية الأساسية فى العالم وفى الروح على حد سواء . ووحدة الأضداد هذه هى ، فى الحقيقة ، تجسيد لمبدأ (السلب) الذى هو الباعث الأساسى على كل يقظة إبستمولوجية ، والمحرك الأساسى لكل حركة أنطولوجية من الذات إلى الآخر عودا إلى الذات ثانية عبر رفع الآخر ، وحرمانه من كل استقلال عن الذات أو الأنا ، وهذه هى حقيقة (المثالية) والتى هى مطابقة لحقيقة (السلب) مادام (السلب) هو حقيقة الفكر والأنا واللامتناهى الذى يكشف عن نشاطه السالب حين يحول باستمرار بين المتناهى وبين أن يكون له وجود مستقل بذاته ، وهذه هى حقيقة (السلب والمثالية) على حد سواء .

وكما أن (الروح الذاتى) كان يقوم بوظيفة توحيدية من خلال انغماسه فى الطبيعة وعودته إلى ذاته ، أعنى أن (الطبيعة) من حيث هى (آخرية للوغوس) لايمكن تجاوزها إلا بتحول اللوغوس - عن طريق سلبه لذاته من حيث هو لوغوس - إلى روح ذاتى هو من الطبيعة بمثابة الحامل أو الداعم الذى تتقوم به من ناحية ويفسر وحدتها من ناحية أخرى ، كذلك فان (الروح الموضوعى) يضطلع بهذه الوظيفة

التوحيدية بين الذوات فى المجتمع – من خلال النشاط القانونى والأخلاقى والسياسى للأفراد الذين يوحد الروح الموضوعى فيما بينهم – « لكونه خالقا للعالم الاجتماعى الذى تسيطر عليه المؤسسات والأنماط القانونية ، والذى تكمن جذوره فى الاعتراف العميق للذات الواعية بذاتها بتنوع تجسداته الفردية » . (١) فالروح الموضوعى هو الذى يبدع العالم الاجتماعى نتيجة لتفاعل حريات الذوات المشاركة فى هذا التفاعل . على أن أهم مايميز هذا الإبداع هو طابعه الموضوعى أو تلك التجسدات الحية للروح أو الأنا (بالمعنى الواسع للكلمة) . وعالم (الروح الموضوعى) – وإن كان فى جوهره عالم قوانين اجتماعية كالملكية الخاصة property ، أو مؤسسات أخلاقية كالأسرة مثلا ، ومؤسسات اقتصادية وسياسية كالمجتمع المدنى والدولة – هو عالم للحرية مع ذلك . ولكنها حرية تسترشد بالعقل ، وبإيمان عميق بحق الذات على سائر الذوات الأخرى ، وبواجب الذات حيال سائر الذوات الأخرى ، فهى ليست حرية شخصية أو إرادة حرة مجردة : « إن الحرية فى هذا العالم تعبر عن نفسها تحت شكل الضرورة ، وهذا هو الروح الموضوعى ». (٢) وإذا كان الروح فى مستوى (الروح الذاتى) لايتمتع إلا بالوجود ، وبقدر ضئيل من الحرية لارتباطه بالآخر ، وهو الطبيعة التى تحد من هيمنته على ذاته ومن درجة وعيه الذاتى بذاته ، فإن الروح ، فى مستوى الروح الموضوعى ، « يصل إلى وجود عينى وحرية ، أى معرفة الروح بذاته بوصفه حرا » . (٣) وبعبارة أخرى فإن (الروح الذاتى) هو منطق الوجود ، ومقولات هذا المنطق لاتعبر عن الحرية بل عن انعدام الحرية وعن مقولات الموقف الطبيعى للانسان الذى لايعرف أن الذاتية هى حقيقة الوجود وأن الحرية هى حقيقة الضرورة ، فى حين أن (الروح الموضوعى) أقرب إلى أن يكون مرتبطا بمقولات (الفكرة) ، أى مقولات الحرية ، ولكنه فى الحقيقة لايصل إلى هذا المستوى الروحى الرفيع ، فتلك المقولات من شأن أسمى مرحلة بوسع الروح أو الذاتية بلوغها وهى مرحلة (الروح المطلق) . فالروح الموضوعى يظل مرتبطا ارتباطا وثيقا بمقولات (الماهية) ، تلك المنزلة الوسطى بين منزلتى (الجبر والاختيار) . فهى مطبوعة بطابع الجبر الأن فكرة القانون مهيمنة على هذه المرحلة بأسرها ، وهى مطبوعة بطابع الحرية لأن (الوعى الذاتى) يشارك فى

---

(١) Phil . M., Foreword by J. N. Findlay , P. XII.

(٢) Ibid ., Sec. 385, P. 20.

(٣) Ibid ., P. 21.

انتاج المؤسسات الاجتماعية أو فى موضعة ذاته باختيار لاجبر فيه ؛ ولكنه اختيار مضمونه الضرورة ، لأنه ليس بوسع (الوعى الذاتى) التعبير عن ذاته وموضعة مقاصده وتسجيل مشاريعه فى الواقع إلا بهذه المشاركة ذاتها . ومع ذلك فإن هذه المشاركة محكومة بالقانون ، لأن أشياء العالم فى هذا المستوى من التطور أشياء لامعنى لها بذاتها ، إن تملكها هو العامل الوحيد الذى يخلع عليها قيمة شخصية . إن قيمة الشىء تصدر هنا عن تملكه ملكية خاصة ، وكل ماليس كذلك يصعب تحديد هويته له : « فالروح الموضوعى أقرب إلى أن يكون شخصا ، ولاتتكشف حقيقة حريته إلا فى الملكية الخاصة reality its freedom is property وذلك لأن الشىء فى الملكية يوضع كما هو ، أى شيئا لايتقوم بذاته ، شىء يشير من الناحية الماهوية ، إلى حقيقة الإرادة الحرة للشخص ، وكونه بالتالى بالنسبة إلى أى شخص آخر شىء لاسبيل إلى انتهاكه . وهنا ينظر (الروح الذاتى) إلى ذاته على أنه حر ، وعلى أنه ، فى الوقت نفسه ، حقيقة خارجية بالنسبة لهذه الحرية ، وبذا يبلغ الروح هنا (الوجود من أجل الذات) ، وتظفر موضوعية الروح بحقها تاما its due [١] .

(فالتملك) هنا هو حقيقة (المثالية) ، والقانون هو الجدل الأخلاقى للتملك مثلما هو الإطار العام الذى تصاغ فيه العلاقات بين الأفراد المتملكين من ناحية ، بين الفرد ومايمتلكه من ناحية أخرى . ولذا فإن الميدان الأساسى (للتحققات العينية للسلب) لابد أن يكون هو (الروح الموضوعى [٢] ، فى حين أن التحققات داخل (الروح المطلق) دليل على اكتمال التحققات التاريخية من ناحية ، وعلى أن (الفكرة) قد حققت وعيها الذاتى بذاتها ، وأنها عادت من غربتها وانتصرت على شتى ضروب الثنائية والانقسام

---

(١) Phil. M., Sec . 385, Zusatz, P. 21.

(٢) (فالروح الموضوعى) مؤلف من ثلاثة عناصر هى : أولا - القانون ، ويتكون الملكية ، والعقد ، والحق فى مقابل الباطن . وأماالنقيض أو السلب الأول فى هذا الثلاث ، فهو (أخلاق الضمير أو الوجدان) . وعناصره الأساسية هى : أولا – أهداف الناس ، ثانيا : العلاقة بين مقاصد البشر وبين الصالح العام ، ثالثا – الخير والشر . وأما سلب السلب أو العنصر الثالث فى هذا الثلاث ، فهو (الحياة الأخلاقية أو الأخلاق الاجتماعية) . ويتكون من : أولا – الأسرة ، ثانيا : المجتمع المدنى ، ويتكون بدوره من نسق الحاجات ، وادارة العدل ، ومن البوليس والنقابات . وأخيرا من الدولة التى لايعلو على حقها أى حق سوى حق التاريخ الكلى أو العالمى . ومن ذلك كله يتضح أن الميدان الذى يتحقق فيه (السلب) تحققا عينيا هو ميدان التاريخ الذى يكشف فيه الروح الموضوعى عن ذاته ، ويتحول آخر الأمر إلى روح مطلق ، أى عندما يعود الروح إلى ذاته ويتحقق تحققا روحيا خالصا ، أو تحققا تصوريا فى الفن والدين وأخيرا فى الفلسفة التى تكشف الفكرة من خلالها عن نفسها كشفا تاما فيتحقق للروح بذلك وعيه الذاتى المكتمل بذاته حيث تصبح الآخرية معقولة ومفهومه ، ويصبح الفكر هو الميدان الذى يتأمل فيه الفكر ذاته ، أى يتحول إلى عقل وعاقل ومعقول يتعقل ذاته ، وبذا تتكشف الميتافيزيقا الغربية عن تواصل لاينقطع يمتد من أرسطو حتى هيجل .

وأن الوجود قد تحول نهائيا إلى (فكر) . إلى شيء قد تحققت السيطرة للأنا عليه تحققا مطلقا . وبعبارة أخرى ، إن الانتقال من (الروح الموضوعى) إلى (الروح المطلق) دليل على أن (المثالية الفلسفية) قد اكتملت ، وعلى أن الإنسان قد أصبح قادرا على حل كل مشكلاته بالاعتماد على العقل وحده دون عون من أى مصدر آخر من المصادر التى اعتاد الإنسان التماس العون لديها . فهذه المثالية الفلسفية هى مايدل على انتصار الإنسان على نفسه وتجديد إيمانه بقدرته على وضع العالم ، وبأن العالم عالم إنسانى ، وبأن الإنسان قادر لا على تحمل مسئولية وعيه الذاتى فقط ، وإنما أيضا على تحمل المسئولية عن كل ضروب الآخرية مهما كانت ، وذلك بالتعرف على الذات فيها وتحويلها إلى صنيعة للروح الإنسانى مادامت الذات هى التى تضع موضوعها وترفعه فى نهاية المطاف . وماهذا الضرب من الوعى الذاتى المطلق إلا (الروح المطلق) ذاته .

(جـ) الروح المطلق :

يشترك (الروح الذاتى والروح الموضوعى) فى صفة واحدة هى (التناهى) . ويدل التعريف الحقيقى للتناهى على ذلك « الواقع الذى ليس هو فى تطابق مع مفهومه reality that is not adequate to its Notion وهكذا فإن الشمس كيان متناه وذلك لتعذر التفكير فيها بمعزل عن الكيانات الأخرى مادامت حقيقة reality مفهومها لاتنطوى على الشمس ذاتها فحسب ، وإنما على النظام الشمسى بأكمله . وهذا النظام بدوره كيان متناه وذلك لأن كل جسم سماوى فيه يبدى استقلالا وهميا عن الأجسام الأخرى . وعلى ذلك فإن هذا الواقع بجملته لايتطابق مع مفهومه ، ولا يمثل مع ذلك نفس (المثالية) إلى هى طبيعة المفهوم "Ideality which the nature of the Notion"[1] .

فالتناهى دليل على نقص الذاتية ، وبالأحرى على غيابها . فالشمس والنظام الشمسى والمجرة كلها كيانات متناهية لكون مفاهيمها لاتحيل إلى (ذات) أو (بناء مثالى مستقل بذاته ويكفى ذاته بذاته) ، بل هى تحيل إلى مفاهيم نسبية كل واحد منها يؤدى إلى سلبه الخاص حتى يحصل على جزء من ماهيته من المفهوم الذى يرتبط به ارتباطا نسبيا . وعلى أية حال ، فليس من شأن المضى فى الانتقال من أحد هذه المفاهيم إلى غيره إلا الوصول إلى (اللاتناهى الزائف) والذى ليس هو إلا ذلك التقابل المستمر بين آخرين دون أن يكون من الممكن الانتهاء إلى ذات حقيقية مكتفية بذاتها . وهذا

---

(١) Phil, M., Sec. 386, Zusatz , P. 23.

(التناهى) – إن أمكن تصور وجوده فى الروح الذاتى والروح الموضوعى – فمن غير الممكن تصور إمكان ذلك فى (الروح المطلق) . ومع ذلك ، فإذا كان (التناهى) يشير إلى (السلب) ، وكان (سلب السلب) يشير إلى (اللاتنــاهى) أو إلــى (الــذات) أو إلى كيان مـثالى قـد سلب سلبـه ، وأحـال الآخر إلى جزء من الذات بتوسط الذات نفسـها بين ذاتها وبين آخرها وهذا هو (اللاتناهى الحقيقى) أو المثالية أو الذاتية – وكلها مفاهيم بينها من الترادف الجزئى مايكفى لنظمها فى زمرة واحدة من المفاهيم – فـهذا يعنى « أن الروح ليس متناهيا ، من حيث هو روح ، ولكنه ينطوى علـى (التناهى) بعد أن يكون قد ارتد إلى مجرد (لحظة) . ولما كانت حقيقة الروح دون سواه حقيقة مـثالية ، كان من الممتنع إلا فى الروح الوقـوف على وحدة مطلقة بين المفهوم والواقع reality ، ومن ثم على لاتناه حقيقى » .[١] (فاللاتناهى الحقيقى) هو ماهية الروح ، أى (اللاتناهـى المتناهى لارتبـاطه بالذات لا بآخـر) ، ولذا يتـحـول المتناهى إلى مـجرد لحظة فى حياة اللامتناهى الحقيقى ، بينما (اللامتناهى الزائف) ينتقل من آخر إلى آخر دون أن يسـتطيع اللـحاق بذاته ، وذلك لعـجزه عن أن يتـحـول إلى (فـعاليـة ذاتيـة إيجـابية) أو إلى (سلب السلب) ، وذلك قـصـور أبسـتمـولوجى انطولوجى فـى الكائن يلحق به نتيجة للتشبث بمقولات (الفهم) دون التحول منها إلى مقولات (العقل) [٢] .
ومع ذلك فـان (التناهى) جزء لا يتـجزأ من صـمـيم الروح ذاتـه ، شريطة ألا ينظر إلى تناهى الروح « على أنـه تعين ثابت ، بل يجب إدراكه باعتباره مجرد لحظة .. فـالروح ، من الناحية الماهوية ، هو (الفكرة) فى صـورة المثالية ideality ، وبعبارة أخرى ، فى صـورة (سلب المتناهى) in the form of the negatedness of the finite » [٣] .
فالذات أو الروح – وكلاهما لامتناه – بناء مثالى يحول بين الآخر وبين أن يحرز وجودا مستقلا يخصه ، أو هو يضطر (المتناهى) – أى الآخرية على إطلاقها – إلى اللحاق بالذات إذ يمارس سلب السلب فتتحول الآخرية ذاتها إلى عنصر مقوم فى صميم الذات نفسـها . وهذا هو (الروح المطلق) مـجـمـلا : إنه فكرة لامـتناهيـة لاتناه حـقـيـقى تسيطر على الآخرية سيطرة تامة بفضل قدرتها الفـائقة على سلبـها بغير انقطاع مهما كانت مادتها ، وبفضل قدرتها على (سلب السلب) الذى يلحق ماوقع عليه السلب إلى جزء من الذات ،

---

(١) Idem .
(٢) أنظر الفصل الثانى : القوة والفهم ، وانظر الفصل الثالث ، الماهية
(٣) Phil. M., Sex., 386 , Zusatz, P. 23 .

أى إلى فكر طالما أن ماهية الذات أو الروح ماهية مثالية ، ولذا فإن الوسيط الذى يترجم (الروح المطلق) من خلاله عن ماهيته وسيط غير مادى ، ولكنه عينى وغير مجرد ، إنه الفن والدين والفلسفة . ومهما كانت درجة ارتباط الفن والدين بالمحسوسات المادية والرموز والطقوس الكهنوتية ، فإن الفلسفة - وهى علم المفهوم الخالص - تنجح آخر الأمر فى تنقية الخبرة من كل شوائب التجريد ، ومن كل نزعة مادية أو حسية أو لا عقلية . وإلى هذا الحد يكون الروح قد وقف على ماهيته وأصبح عليه أن يتأمل كمالاته اللامتناهية.(١)

ومن ذلك يتضح أن الروح (ذات) من المقام الأول ، وكل ماهو (ذات) هو (لامتناه) بالمعنى الحقيقى للاتناهى . والروح المطلق على الاجمال هو تلك « الوحدة الأبدية النابضة ، والتى - من خلال بسلسلة لامتناهية من الانقسامات ، والتضادات ، والاستعادات Restorations - تستطيع أن تحقق اندماجا حقيقيا ، أو تطابقا لذاتها مع ذاتها identification of itself with itself (٢) غير أن هذه الذات اللامتناهية ، التى هى روح مطلق ، والتى تستوعب الخبرة بتمامها وتخلع عليها أقصى قدر ممكن من المعقولية « تضطلع بوظيفة توحيدية للعالم المعروض ، بصورة واضحة ، بواسطة الذوات الواعية ومن أجلها ، سواء من خلال المباشرة الحسية (للفن)(٣) ، أو من خلال التفكير العاطفى المعتمد على الصور (للدين) ،(٤) أو من خلال الدراسة التصورية الخالصة،(٥) للفلسفة » (٦) » . فللروح المطلق ثلاث درجات ، أولها الفن وأوسطها

---

(١) وهذه هى النهاية نفسها التى اختتمت بها الميتافيزيقا الأرسطية . ولايمكن النظر إلى هذه النهاية على أنها نقطة ضعف ، بل هى فى الحقيقة نقطة قوة فى جانب التراث الغربى الذى لم ينقطع أبدا عن اكتشاف التواصل فيما بين أجزائه المختلفة .

(٢) Ibid. , Foreword by J. N. Findlay , P. XII.

(٣) وللوقوف على تصور هيجل للفن بالتفصيل انظر :

Hegel, *Aeshetics : Lectures on Fine Arts,* Translated by T.M. Knox (Oxford : Clarendon Press, 1975).

(٤) وللوقوف على تصور هيجل للدين بالتفصيل انظر :

Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion,* Translated by E. B. Speris and Sanderson (2nd . edition, New york : The Humanities Press, 1962), 3 Vols.

(٥) أى الأعمال الفلسفية الأساسية والتى أعرناها هنا كل الانتباه والاهتمام ، وخصوصا لـ(ظاهريات الروح) و (علم المنطق) ، وأخيرا (موسوعة العلوم الفلسفية) ولاسيما الجزء الأول الخاص بالمنطق والجزء الثالث الخاص بالروح . وبينما يمكن النظر إلى العملين الأولين على أنهما قد كتبا للفلاسفة ، فقد يصح النظر إلى العمل الأخير على أنه أقرب إلى الإيجاز والاجمال وأحيانا التبسيط .

(٦) Phil. M., Foreword by J. N. Findlay , P. XIII .

الدين وأسماها الفلسفة أو المعرفة المطلقة . والفن أولها وأدناها لأن تعبيره عن الحقيقة أقل عينية وأشد تجريدا ، فى حين أن الفلسفة أكمل تعبير عن الحقيقة ، لأن الفكر – وهو أشد الأشياء عينية – هو الوسيط الذى تحيا فيه حقيقتها المطلقة ، بينما يقع الدين فى منزلة متوسطة لأنه وإن كان يعتمد على التشبيهات الرمزية وبعض الصور الحسية ، فإنه مع ذلك أكثر عينية من الفن وأشد تجريدا من الفلسفة . وقد اتخذ التعبير عن الآلة فى الفن اليونانى صورة حسية ورمزية مثلا : « فقد كان الآلهة اليونانيون فى البداية مجرد تمثلات للحدس الحسى أو التفكير القائم على الصور ، إذ لم يتحقق إدراك فكرى لهم . ذلك أن وسيط الإحساس لايستطيع الكشف إلا عن جملة الأشكال ، فى حين تظل الوحدة المشتملة على كل تلك الأشكال قوة غير متعينة وغريبة فى مقابل الآلهة جميعا ».[(١)] هذه هى حدود الفن فى التعبير عن الحقيقة المطلقة ؛ إنه يعبر تعبيرا جزئيا لايتخطى قدرة الوسيط ذاته الذى يتخذ منه الفن أداة للتعبير عنها ومحلا لاظهارها فيه . إن نوعا من الصراع يظل قائما داخل العمل الفنى بين مادته وفكرته ، وبالتالى تظل الثنائية قطبا مميزا للفعالية الفنية . وهذه الحقيقة تكشف عن نوع من التناهى مايزال العمل الفنى منطويا عليه . والسبيل الأوحد لتجاوز مافى الخبرة الفنية من نقص هو الاهتداء إلى خبرة أكمل منها تنطوى على حقيقة الخبرة الفنية من ناحية . وتضطلع ، من ناحية أخرى ، على نحو أفضل وأدق بالتعبير عن حقيقة الروح المطلق . وهذه الخبرة الجديدة هى (الخبرة الدينية) .

والروح المطلق – من حيث هو وعى دينى – ينفذ إلى الوحدة القائمة فيما وراء مايبدو أنه استقلال مطلق للأشياء . إن الدين الذى يمتلك هذه القدرة الموحدة للأشياء هو (المسيحية) من وجهة النظر الجدلية .[(٢)] على أنه ماكان للمسيحية أبدا أن تقدم هذا التصور العينى لحقيقة الروح المطلق بصورة مباشرة وبدونما وساطة من أى نوع . إن المسيحية – ككل دين آخر – ثمرة لكفاح الإنسان عبر التاريخ للتعرف على ذاته .

---

(١) Ibid ., Sec. 384, Zusatz, P. 20

(٢) ومن حيث نحن مسلمون فاننا سنعترض على وجهة النظر هذه على الأرجح . ولكنها وجهة نظر مع ذلك منسجمة مع منطلق الحضارة الغربية . والاسلام ، كما يرى هيجل ديانة تنتمى بروحها إلى ماقبل المسيحية وإن كانت لاحقة عليها فى الزمان . إن من يغامر بتبنى النقاط التى ابتدأ منها هيجل تحليله لتاريخ الإنسانية ملزم بالتسليم بصحة التحليل الهيجلى لهذه المسألة ، وإلا فإن عليه أن يغامر بالسير فى الطريق الآخر ، وهو رفض كل الأسس التى أقام عليها هيجل تحليلاته الجدلية . وما دامت الفلسفة بطبيعتها تضمحل إذا مافقدت حريتها فى المغامرة وحقها فيها ، فإن على من يرتضى بالمغامرة البرهنة على صحة دعواه بصرف النظر عن الفريق الذى تنتصر له .

وهذه المعرفة – من حيث هى دين – لم يكن لها بد من أن تبدأ مجردة وحسية فى تصوراتها لله وللروح بعامة . وهذا ما اشتملت عليه بوضوح الديانات الشرقية القديمة والديانة العبرية قبل أن يهتدى اليونانيون إلى (ديانة الجمال) التى ظلت مع ذلك – وإن بقدر أقل – مجردة وحسية وعاجزة عن التعبير عن الله بوصفه روحا . وأما جوهر المسيحية ، فقائم فى لاهوتها الذى « يتصور الله أو الحقيقة بوصفها روحا ؛ وهو يتأمل ذلك لا على أنه شيء ساكن ، شيء مقيم فى الهوية الجوفاء ، وإنما على أنه شيء يدخل بالضرورة فى عملية تمييزه لنفسه من نفسه ، وعلى أنه يضع آخره ، وعلى أنه يأتى إلى نفسه فقط من خلال هذا الآخر وعن طريق التغلب عليه على نحو إيجابى وليس بالتنازل عنه » .(١) وهذا هو جوهر الحقيقة أو الروح من وجهة النظر الجدلية ، أى الحقيقة أو الروح كما تعبر عنها الفلسفة أو المعرفة المطلقة . فالحقيقة أو الروح (ذات لامتناهية) تهتدى إلى ذاتها بأن تضع آخرا لها بنفسها لكى لاتلبث أن تهتدى إلى ذاتها فى مستوى أسمى عن طريق قهر هذا الآخر بالتعرف على الذات فيه وليس بالفرار منه ولا بالتنازل عما ينطوى عليه من خير للذات التى يباينها . فالروح – فى صميمه – توتر لاينقطع ، وحياة لاتكف عن إنكار الذات والاهتداء إليها أن تستجمع آخر الأمر كل متناقضاتها الأساسية فى باطنها وذلك بتعقلها وليس بتحاميها . فالروح لايخشى الموت ، والحياة ذاتها حق من حقوق الحقيقة .

وعلى الرغم من أن (ديانة الوحى) ، أو (الديانة المطلقة) ، أو (المسيحية) ، تعبر عن الحقيقة المطلقة ، من وجهة النظر الجدلية ، فإن هذا التعبير يظل ناقصا ؛ فهو وإن كان أكثر عينية من تعبير الفن عنها ، فإنه أشد تجريدا وأقل عينية من تعبير المعرفة المطلقة عنها ، إذ أن التعبير الذى تقدمه (الخبرة الدينية) ، على الإجمال ، يظل مستندا إلى لغة الصور والرموز مما يحول بينه وبين أن يصبح تعبيرا تاما عن الحقيقة : « إن اللاهوت يعبر عن هذه العملية مستخدما التفكير المستند إلى الصور picture thinking عندما يقول : إن (الله) ، (الآب) ، (هذا الكل البسيط أو الموجود فى الذات) ، يضع عزلته جانبا ويخلق الطبيعة (فالموجود يكون خارجياً بالنسبة لذاته وخارجا عن ذاته) ، ويلد الابن (أناه الأخرى his own other I) ، وبقوة حبه يتعرف على هذا الآخر ذاته ، ويتعرف على ما بينهما من مشابهة ، ويعود فيه إلى الوحدة مع ذاته ، ولكن هذه الوحدة لم تعد مباشرة ومجردة ، بل هى قد أضحت وحدة عينية تتوسطها لحظة الاختلاف difference ، أن (الروح القدس) هو

(١) Phil . M., Sec. 381 , Zusatz, P. 12.

الذى ينطلق من الآب والابن ، وهو يصل إلى حقيقته وإلى تحققه الكامل فى جماعة المسيحيين[1] ؛ وإله كهذا لابد له من أن يكون معروفا - إذا كان لحقيقته المطلقة أن تكون مدركة - بوصفه الفكرة الموجودة بالفعل فى ذاتها ولأجل ذاتها ، وليس فقط فى صورة المفهوم الخالص للوجود المجرد فى الذات ، أو فى الصورة غير الحقيقية المتكافئة مع الوجود الفعلى المنفصل وغير المطابق لكلية مفهومه ، وإنما فى الاتفاق الكامل بين مفهومه وبين وجوده الفعلى »[2] . فالمسيحية تعبر عن نفس الحقيقة الجدلية التى تعبر عنها الفلسفة أو (المعرفة المطلقة) بلغة التصورات أو المفاهيم ، أو بأشد اللغات عينية ، وهى لغة الفكر ، إذ ليس ثمة مايستطيع التعبير عن الأضداد فى وحدتها مثل الفكر ، بل إن الفكر ذاته هو التعبير الحى عن (الأضداد والنقائض فى وحدتها النامية) ، وإلى ذلك ترتد عينيته . وإذا كانت المسيحية بهذه اللغة الرمزية تعبر عن الحقيقة المطلقة ، فذلك لكونها جدلية وتحاول التطابق مع الايقاع لباطنى لحياة المفهوم الذى تردد المسيحية حياته من خلال فكرتها عن (الثالوت) الذى مكنها من أن تعرف الله بأنه (روح) .

على أن هذا التفكير الذى يستخدم الصور والرموز فى التعبير عن الحقيقة يتعين (رفعة ووضعه) بالصعود إليه بواسطة الفلسفة إلى (صورة المفهوم) أو (المعرفة المطلقة) ، التى هى المرحلة الثالثة والأخيرة فى تطور الروح المطلق والتى هى سلب للسلب ، بحيث يتم الوصول إلى أسمى تعريف للمطلق وهو « أن المطلق ليس روحا فحسب ، بل هو الروح المتجلى لذاته بصورة مطلقة ، الروح الخلاق الذى يمتلك وعيا لامتناهيا بالذات » .[3] فالمطلق لم يعد روحا فحسب ، لأن (الخبرة الفنية) و (الخبرة الدينية) قد أظهرت كل منهما - على طريقتها الخاصة - هذه الحقيقة بأعظم جلاء ممكن . ولو كانت (الفلسفة) أو (المعرفة المطلقة) لاتقول كلمة أخرى عن حقيقة (الروح المطلق) ، لكانت جهدا لاغناء فى بذله . إن الحقيقة التى تنطق بها الفلسفة ، والتى تنفرد بها دون كل ضروب الحكمة الأخرى ، هى أن الوعى - فى مستوى الروح المطلق - قد تظهر من كل أشكال الآخرية ، وأصبح منخرطا فى فعالية جديدة هى تأمل الذات لذاتها وليس لأى موضوع آخر . وهذا هو ما يعنيه ، على وجه الدقة ، (تجلى الروح لذاته) . لقد ظلت (الخبرة الفنية) و (الخبرة الدينية) تعانى من أثر (السلب)

---

(١) أى الكنيسة .

(٢) Phil. M., Sec. 381, Zusatz, P. 12.

(٣) Phil. M., Sec. 381, Zusatz, P. 19 .

أو (التناهى) أو (الانقسام على الذات) : أنها لم تتحقق بذاتها تحققا تاما ، أنها لاتعبر عن الحقيقة إلا بلغة غير حقيقية ، لغة التمثلات الحسية والصور الرمزية التى تشكل ، فى نهاية المطاف ، عائقا يقطع الذات عن ذاتها . وهنا تجيء (المعرفة المطلقة) لتقرر (أن الروح هو الذات إذ يتأمل نفسه ، وهو الموضوع إذ يتأمل موضوعه ، وهو إذ يتعمق ذاته بذاته ، بضرب من اللعب التخيلى الحر فى الفن ، يتحول إلى وعى ذاتى مطلق بالذات فى الذات نفسها) . وهذه هى آخر نقطة بوسعه أن يصل إليها ، وهى ذاته التى لاحد لغناها ، فهل له أن يتخطى ذاته؟[1] .

إن التطابق بين الذات والموضوع ، وتعرف الذات على ذاتها فى ذاتها لافى آخرها ، دليل على أن (المعرفة المطلقة) قد حققت (مشروع الفلسفة المثالية) تماما . لقد تجاوزت الذات آخرها والتحقت بذاتها ، أى تحولت إلى (لامتناه حقيقى) حين تحولت إلى (سلب السلب) يحول بين المتناهى وبين أن يحرز وجودا مستقلا ، فبرهنت بذلك على أن المثالية هى الحقيقة المطلقة للروح ، وأن (التناهى) ماهو إلا لحظة مرفوعة فى تطور هذه المثالية الفلسفية وإذا كان جوهر (الخبرة الدينية) - من حيث هى معبرة عن الروح المطلق - قد تبدى من خلال تجاوز الروح للاستقلال الظاهرى المطلق للأشياء إلى القوة اللامتناهية التى تقبع من ورائها وتهيمن عليها ، فإن الروح المطلق - من حيث هو خبرة فلسفية أو معرفة مطلقة - « يحول الأشياء إلى أفكار idealization of things وذلك بتمييز النمط الخاص الذى تشكل به الفكرة الأزلية مبدأها الذى يكون ماثلا فيها . وبواسطة هذه المعرفة ، فإن الطبيعة المثالية للروح ، والتى لها تأثير مباشر فى الروح المتناهى ، تصل إلى أشد أشكالها عينية ، وتصبح الفكرة الفعلية التى تدرك نفسها إدراكا تاما ، ومن ثم تصبح روحا مطلقا ».[2] فجوهر نشاط (الروح المطلق) - من حيث هو معرفة مطلقة أو معرفة فلسفية - ترجمة الأشياء إلى أفكار بلا انقطاع . ولكن هذا العمل ليس بالأمر السلبى ، بل هو فى حقيقته إيجابى تماما ، لأن الترجمة هنا لاتعنى النقل والنسخ ، بل الوضع

---

(١) إن تخطى الذات (تدمير للوجود) وفى كثير من الأحيان يكون من المرغوب فيه اكتساب (ذات جديدة) أو (ماهية جديدة) خصوصا بالنسبة للنظم الاجتماعية والسياسية . وفى هذه الحالة فإن الوقوف على السبل التى تسمح لهذه النظم بهذا (التخطى) هو النشاط الثورى والإبداعى الحقيقى . وهذا النشاط هو فى جوهره نشاط روحى سلبى ، وأما مظهر (العنف) فيه ، فليس إلا تلك اللحظة الختامية التى ينكشف عندها تحطم (خط عقدى) وهو ما يكشف عن نفسه فى ذلك التحول المفاجيء من (الكم إلى الكيف) وهو الطابع التقدمى والثورى للجدل .

(٢) Phil. M., Sec. 381 , Zusatz, P. 12 .

والإبداع ، إن فكرة الشيء هي حقيقته ، وجماع الروح فكرته والفكرة هي الطبيعة المثالية الحقيقية للروح ، وهي التي تقذف بنفسها في العالم أو في الخبرة كي يتحقق للروح الوعي الذاتي بذاته ، وبالتالي كان الروح المطلق مرتبطا دوما بالآخرية وبالتناهي ، من خلال الكفاح والنزاع الذي تخوضه الفكرة في سبيل إبطال الآخرية أو المتناهي عن طريق السلب وسلب السلب . وهذا الإبطال قائم هنا على « معرفة الروح المطلق أنه يضع الوجود ذاته ، وأنه هو ذاته الخالق لآخره وللطبيعة وللروح المتناهي ، وبذلك فإن هذا الآخر يفقد كل مظهر يدل على الاستقلال في مواجهة الروح ، ويكف عن أن يكون حدا للروح ، ويظهر على أنه مجرد وسيلة يتوسل بها الروح لبلوغ الوجود المطلق من أجل الذات ، والوحدة المطلقة لما هو في ذاته ولما هو من أجل ذاته ، في مفهومه وفي تحققه الفعلي » .(١) وهنا يكشف الروح عن نفسه باعتباره أسمى درجة من درجات (الواحدية) أو (الأحادية الفلسفية) ، وماهذه الواحدية إلا الدليل على فاعلية (مبدأ السلب) الذي يكشف عن هوية ٠(العلل الأربع وتضادها في وقت واحد) . فالروح المطلق (علة فاعلة) إذا يهتدي آخر الأمر إلى أنه هو الذي يضع الوجود ذاته ، وأنه الخالق للطبيعة وللروح المتناهي ، وبكلمة واحدة هو الخالق لآخره . وبما أن الآخر من الذات بالنسبة للروح ليس بشيء سوى الروح ذاته ، وهو مايكشف عنه فقدان الآخرية في مرحلة الروح المطلق لكل مظهر من مظاهر الاستقلال في مقابل الروح ، فإن الروح ذاته يكون هو أيضا (العلة المادية) . على أن (العلة الفاعلة) و (العلة المادية) ، على الرغم من أهميتهما العظيمة في التحليل الجدلي ، فإنهما لايزيدان مع ذلك كونهما وسيلة لتحقيق (العلة الغائية) التي تضطر الروح أساسا إلى الفعل وإلى التنكر لذاته إذ يضع ذاته على هيئة آخر ، وبالتالي فإن الروح لايستطيع استرداد ذاته التي يفرضها على نفسه إذ يحيل نفسه إلى آخر أو آخرية إلا إذا تحقق للروح (الوجود المطلق من أجل الذات) ، (والوحدة المطلقة لما هو في ذاته ولما هو من أجل ذاته داخل مفهومه وفي تحققه الفعلي) ، وهذه هي (الغاية) أو (العلة الغائية) التي كانت تدفع – بصورة لاشعورية – بالروح إلى التحقق بهذه (الغاية) التي هي صميم (الوعي الذاتي للروح بذاته) إذ يصبح الروح آخر الأمر روحا مطلقا . تبقى (العلة الصورية) ، وهي الماهية الباطنية للشيء من حيث هو في ذاته ، أو قبل أن تبدأ الحركة الجدلية التي تكشف بوضوح عن أن مفهوم (الماهية) أشد تعقيدا من ذلك ، لأن ماهية الشيء ليست قائمة في ذاته فحسب وإنما في ضده

(١) Phil. M., Sec. 384, Zusatz, P. 19 .

أيضا .[1] وماهية الروح هى المعرفة التى يستبين لها أن المعرفة بالذات لاتكون إلا بالتوسط فيضع الروح آخره أو ضده لكى لايلبث أن يسلب السلب الأول فيعود إلى ذاته من خلال سلب السلب محققا لنفسه معرفة أعمق بالذات بعد الخروج من مرحلة (الروح الذاتى) ، وهى القضية أو الأطروحة الأولى فى تطور الروح الذى لايلبث أن يتنكر لذاتيته هذه فيستحيل إلى (روح موضوعى) يكشف تطوره عن خيبة ويأس من القدرة على استجماع الماهية ، وهى الوعى الذاتى بالذات ، من موضوعيته ، فيرفعها ويضعها فى سلب السلب الذى يفضى إلى امتلاك الوعى الذاتى بذاته إذ يتحول آخر الأمر إلى (روح مطلق) .

ولا ريب فى أن الماهية الحقيقية (الروح المطلق) تجمع بين (المثالية والموضوعية) مادامت مكونة أساسا من (الوعى بالذات) ومن (التحقق الفعلى للغائية) . ومع ذلك فإن هذين العنصرين لايشيران إلى الخروج من (الواحدية الفلسفية) والنكوص منها مرة أخرى إلى ضرب من (الثنائية) التى أعد الروح نفسه طوال تاريخه للتجرد منها فى (الروح المطلق) . ذلك أن (الوعى الذاتى للروح) هو الذى يحقق نفسه ، وليس ثمة عنصر غريب على الوعى الذاتى بوسعه التحقق ، لأن (الآخر) حال من أحوال الذات تضعه بنفسها ، وهى حين تسلب هذا (السلب الأول) تمتصه فى جوفها ، أو تعيده إلى الأصل الذى صدر عنه ، فيتم إغناء الماهية الأصلية التى وضعته إذ يتحقق لها مزيد من النمو والتطور لذاتيتها على حساب ذلك (الوهم) الذى هو (الآخر) ومع ذلك فإن الحقيقة لاتنفصل عن الوهم لاستحالة إصابة الحقيقة بضربة واحدة بمنهج

---

(١) لقد قام هيجل فى كتابه (علم المنطق) باعادة بناء) العلل الأرسطية الأربع) من خلال دراسته للعلاقة بين الصورة والماهية ، والصورة والمادة ، والصورة والمضمون . انظر :

S.L., Vol. 2 , PP. 74- 84 .

وأما (الغاية) أو (العلة الغائية) فقد درسها فى (منطق الذاتية) و(منطق الفكرة) ، بينا درس العلل السابقة الذكر فى المنطق الموضوعى . وقد بين هيجل بوضوح أن (الغاية الذاتية) لاتنفصل عن وسيلتها ، مثلما أن (الغاية لاتفهم بمعزل عن تحققها) .

انظر : Ibid., PP. 386 - 94

لاتوسط فيه ؛ [١] فالروح فى حقيقته المطلقة هو « تلك الوحدة الجامعة للروح من حيث هو موضوعية [٢] ومن حيث هو مثالية وتصور as ideality and concept والتى تكون متحققة تحققا ماهويا وفعليا ، والتى ينتج نفسه فيها إلى الأبد وهذه هى الحقيقة المطلقة للروح ، وهذا هو الروح المطلق » .[٣] وإذا كان عنصر (الموضوعية) أو (التناهى) يشير فى الروح إلى (الروح الذاتى) و (الروح الموضوعى) ، وكان الروح الذاتى يشير فى أهم معانيه إلى التطور الأبستمولوجى للوعى ، وهو ماتم الفراغ من عرضه وتحليله [٤] ، فإن الوقوف على طبيعة النشاط الخاص (بالروح الموضوعى) – والذى هو فى جوهره نشاط تاريخى – تصبح هى المهمة التى على التحليل أن يشغل نفسه بها الآن . إن الكشف عن حياة هذا (العنصر

---

(١) هذا القول صادق على الأقل بالنسبة للمنهج الجدلى الذى يبدى ارتيابا حقيقيا فى قيمة (الحقائق الحدسية) ، كتلك الحقائق التى يقول أصحابها أنهم بلغوها مسترشدين بالنور الباطنى ، أو (بالكشف والالهام) وما إلى ذلك .

انظر : L.L., Sec 61-78, PP. 121 - 42 .

وفى بعض الأحيان فإن قهر وهم من الأهام قد لايقل أهمية عن الحقيقة ذاتها ، وذلك لأن الطريق إلى الحقيقة جزء منها ، كما أن من شأن استبعاد الأوهام والضلالات – مهما كان مصدرها – تضييق النطاق أو المجال الذى توجد فيه الحقيقة على وجه الحصر .

انظر : Francis Bacon, *The New Organon and Related Writings* ,

Edited with an Introduction by Fulton H. Anderson .

(New York ; The liberal Arts Press, 1960) . A phorisms Book one, 9, 11, 48 55, 59, 65, 67,68, 88, 99, in : PP. 40 - 93.

(٢) وإذا كانت المثالية هنا تدل على مبدأ الفكر ، فقد يصح القول أن (الموضوعية) – داخل هذه الوحدة – تشير إلى أن (التناهى) – وللآخرية بعامة – بقية يصعب قهرها قهرا تاما وإذابتها نهائيا فى الفكر. ومن المحتمل أن تكون كل مأساوية فى الحياة وكل تمزق فى الروح يرتد إلى هذه (الثنائية) أو شبه الثنائية التى تكاد تبدد رغبة الفكر فى السيطرة على ذاته بسيطرة تامة . ومنذ القدم لم يستطع أرسطو ، حتى حين انتهى منهبه إلى (المحرك الذى لايتحرك) ، إلا أن يبقى على نوع من (المادة) أو (الهيولى) أو العالم الذى لم يستطع الاله الأرسطى أن يتأمل كمالاته إلا بضرب من التجاهل لهذه الآخرية أو التناهى .

انظر : Aristotle , " Metaphysics " Op . Cit .

(٣) Phil. M, Sec. 385, P. 20 .

(٤) انظر الفصل الثانى من هذا البحث وبالذات تطور الوعى والوعى الذاتى والعقل .

الموضوعى) أو (المتناهى) هو ، فى حقيقته . كشف عن اضمحلاله من ناحية ، وعن انتصار الفكر ، أو مبدأ المثالية من ناحية أخرى . فالروح المطلق لايكتسب كل معناه إلا من خلال ذلك (الميل الباطن) فى (المتناهى) إلى (إنكار الذات وسلبها) وما هذا المبدأ الباطن فى صميم (المتناهى) إلا (اللامتناهى) ذاته أو (الفكر) الذى هو بطبيعته سلب مستمر لما هو ماثل أمامه دوما . إن النزاع بين العناصر المتناهية فى التاريخ هو الذى يكشف عن انتصار (اللامتناهى) لأن كل طرف أو عنصر من تلك العناصر المتناهية كان يدافع عن (فكرة كلية) أو يحاول إبطال (فكرة كلية) لعنصر مناقض ، ولأى من هذين العنصرين المتناهيين كانت الغلبة ، فإن الغلبة (للكلى) وليس لأى منهما . ومن شأن ذلك أن يكشف للعقل عن أهميته المطلقة بالنسبة لذاته وللعالم على حد سواء . فمهما تكشف التاريخ عن حقائق ومفارقات والتباسات ، نتيجة للمنازعات والصراعات بين العناصر المتناهية ، فإن هذا النزاع وذلك الصراع يجرى لمصلحة (الكليات) أو أشد أشكال الوجود كلية وشمولا على حساب المتناهى وفيه ، وإن لم يكن لهذا (اللامتناهى) أى معنى فى تجرده عن المتناهى وانفصاله عنه . ولذا قد يصح القول أنهما ليسا (اثنين فى واحد) ، بل هما (واحد فى اثنين) . والواحد الحق هو (اللوغوس) أو (العقل) ، وعندما يكشف عن نفسه ويظهرها فى التاريخ يتحول إلى (روح) .

إن حقيقة الروح هى أنه (وعى) ، وكل وعى . فهو متناقض بطبيعته . والتناقض الأساس الذى تصدر عنه سائر المتناقضات الأخرى هو التناقض بين (الكلية والفردية) – على المستوى المنطقى أو الأنطولوجى – والذى يتحول داخل الروح ، أى بعد التحول الجذرى من اللوغوس إلى الروح إلى تناقض بين (الفكرة) – أى الكلى أو صورة اللوغوس التى يتم الاحتفاظ بها بعد خضوعه للسلب ولسلب السلب أو للرفع والوضع – وبين الوقائع الجزئية والأحداث التاريخية . وهنا فإن (الفكرة) أو (الكلى) تريد الإبقاء على سلطان اللوغوس فى العالم ، بل ومده إلى سائر الأحداث التاريخية ، فى حين أن (الفردى والجزئى) لايعلم إلا أنه يعبر عن نفسه . ولو لم يكن الأمر كذلك لما فعل ولما ضحى ولرفض أن يموت فى سبيل الكلى الذى لايلبث إن يطويه ويبطله بغير أن يحتفظ منه إلا بما فيه من (كلية) داخل الفعالية المبدعة – وهى اللامتناهى – لمتناه جديد لافرق فى ذلك بين أن يكون فردا أو أمة . إن مايجب الكشف عنه الآن هو (الكلى) أو (اللوغوس) وهو يفصح عن نفسه بتوسط العناصر الفردية والموجودات المتناهية بعد أن أفصح عن نفسه بالفكر وفى الفكر على نحو خالص وعينى تماما .

ومـاهـذا الكلى هنا إلا (الفكرة) ذاتـهـا . إن (دهاء العـقل) هو وحـده القـادر على استـخلاص (الكلى) من صـميم الجزئى ، وهو القـادر على جعل الجزئى يسلك وكأنه يعمل لمصلحتـه الخاصـة . فنوايا الفرد وأهدافه ذات بناء متناقض ، وهذا هو مـا يدفع بالتاريخ قدما . فالنية الجزئية تتعلق برغبات ومصالح من تصدر عنه ، ولكن (الكلى) قـائم فى صميمها يستخرج مـنها مالم يكن جزءا من طوية الفاعل . وماهذا الجزء إلا (الفكرة) ذاتها التى على التحليل أن يتوجه إليها الآن .

(٢) الفـكـرة :

الفكرة هـى وسيلة الروح فى التـعبير عن نفسـه فى شتى مراحل الوجود وأشكاله وصـوره ، وهـى صـورة (اللوغـوس) فى التـاريخ عندمـا يتـحـول إلى (روح) بتـوسط الطبيعة مستهدفا العودة إلى ذاته من خلال إحراز أقصى قدر ممكن من (الوعى بالذات) أو (الحرية) عند تحول الروح ، فى أسـمى مستوى يبلغه ، إلى (روح مطلق) قد حقق لنفسـه كل ما بوسعه أن يحققه لها من الحرية المتمثلة فى قدرة الذات على التعرف على ذاتها فى الآخرية ، التى كانت من قبل عقبة ، تتركب من الجزئية والعرضية والسلبية ، فى طريق الروح إلى حريته وإلى امتلاكه الهيمنة التامة على ذاته أيضا . والفكرة مفهوم تاريخى - شـأنها فى ذلك شـأن الروح ذاته - لأنهـا لاتصبح مطلقة إلا فى أعلى نقطة لتطور الروح ، تلك النقطة التى يتحول الروح عندها إلى (روح مطلق) . وهذا يعنى أن (تاريخـية الفكرة) نتاج للهيمنة النسبيـة والمتطورة للفكرة على الأحداث والوقـائع . فكلمـا زادت قدرتها على التحكم بالمعطيات كلما اقتربت من قهر العرضية فى الأشياء وإقصـاء اللامعقولية منها . فالفكرة إذن - ككل المفاهيم الجدلية - تستمد حياتها من مبدأ (السلب) - والتناقض جوهره - ومن (الغـائية) التى تبعث الحياة والتوتر فى قلـب هذا (السلب) فينفى نفسه ويعود إلى ذاته ، فتقدم الفكرة خطـوة إلى الأمام فى (تعقيل) الواقع بتغييره ، وبتدميره إذا اقتضى (الكلى) أو (الفكرة) ذلك .

وكمـا أن (الكلى) هـو مـاهية (الجـزئى والفردى) ، كذلك فـإن (الفكرة) هـى (ماهية التـاريخ وحقيقته) . ولما لم يكن التاريخ تاريخـا للأحداث السياسية ولا للوقائع الحربية والصراعات الاجتماعية فحسب ، بل هو أيضا تاريخ للفكر ، تاريخ للفن والدين والفلسفـة ، وكـانت هذه الكليات الأخيـرة هـى أرقى مـابوسـع الروح بلوغه والتعبـير من خـلاله عن الذات استـنادا إلى توسط الفكرة ، كـانت الفكرة تتعـرف على ذاتـها ، آخـر الأمر ، فى ذاتها ، وهو مايدل عليه تحولها إلى (فكرة مطلقة) لأن الفن والدين والفلسـفة

درجات لتطور العينية في الفكر ، وما (الفكرة المطلقة) إلا (التفكير الفلسفي) ذاته ، هذا التفكير الذي لايخشى المتناقضات ، بل يواجهها ويقهرها ، لا بالغاء أي من طرفي التناقض ، وإنما (برفعهما ووضعهما) أو بـ (سلب السلب) ، بحيث تعود الذات إلى ذاتها فتصبح (إيجابا لامتناهيا) أو (سلبية مطلقة) قد تحققت لها الهيمنة على آخرها لابتجاهله أو بإلغائه ، وإنما بإلحاقه بالذات إلحاقا يخلع عليه كل معناه من خلال إضفاء الذات لهويتها عليه ، وبحيث يصون له في الوقت نفسه حياته وقدرته السلبية من خلال كونه مصدرا للتوتر والتناقض والابداع داخل الذات نفسها ، وهذه هي حقيقة الفكرة . فالفكرة في التاريخ - إذا مانظر إليها من حيث هي كلي - أشد عينية مما كانت عليه في المجال المنطقي أو الأنطولوجي . فإذا كانت (الكليات المنطقية) - والتي تكشف الفكرة عن نفسها من خلالها في ميدان العلم الخالص أو اللوغوس - قد أظهرت بجلاء عنصر الكلية - وهو يشتمل على الجزئية أيضا - بوصفه ماهية اللوغوس ، أو ماهية الأنطولوجيا على الاجمال ، فإن الفكرة ، في ميدان التاريخ ، تكشف عن درجة أكبر من العينية لأنها توحد بين الكلية والفردية فتجيء عناصرالمفهوم مكتملة لكونها تجمع بين (الكلية الجزئية والفردية) من ناحية ، ولكونها تستمر (الفردية) هنا لا من الفكر ، بل من الواقع ذاته ، وإن لم يكن الواقع ، في نهاية المطاف ، إلا ضربا من (آخرية الفكر) التي لايلبث الفكر أن يسترد سلطانه عليها حين يحولها مرة أخرى إلى عنصر للفكر ذاته ينحصر كل دوره في مباينة الذات قبل أن تستعيد الذات سلطانها عليه وتلحقه بذاتها بصورة نهائية .

وعلى أية حال ، فإن مسيرة الروح في العالم ، والتي تكشف عنها حركة الفكرة وتطورها في التاريخ ، مسيرة ظافرة وذلك لأن « مسار العالم هو مسار (الروح المتيقن من ذاته) ، وهذا الروح يقظ دائما ، أو هو بالأحرى على حذر ، بحيث لايمكن دفعه إلى الوراء أبدا ، بل هو يندفع إلى الأمام في كل اتجاه ، وذلك لأن كل شيء فهو عنصر موضوعي له ولا شيء يقف في مواجهته » .[1] فالروح على يقين من أمرين : أولهما انتصاره ، وهو لاينتصر إلا على نفسه ، مادامت الآخرية في حقيقتها ليست إلا ذاته التي لايلبث أن يطويها مرة أخرى في باطن ذاته حين يفعل فيها مبدأ السلب فعله ، وثانيهما أن هذا الانتصار هو تعبير عن التقدم الذي حققه الروح من ناحية ، وعن أن حركة الروح لاتكون إلا إلى الأمام من ناحية أخرى . فـ (التقدم هو حقيقة التاريخ)

Phen . M., P. 408. (١)

مادام الروح لايكشف عن نفسه إلا فيه من خلال ماتحققه الفكرة من تقدم متـزايد (للـوعى بالحـرية) مـن ناحيـة ، ومن خـلال (اطراد تعـقيلهـا للعناصـر الـفردية بإضـفـاء الكـليـة عليـهـا) بلا إنقطاع ، أو بحـرمـانهـا من اسـتـقـلالهـا الظـاهرى (باستدمـاجهـا داخل الكلى) أو (داخل الفكرة) برفع مـافيـها من عرضيـة ، وبإضفـاء المعقولية عليـهـا بالكشف عن طبيعتها الحقيقية ، أى عن ضـرورتـهـا . وهذا يعنى أن التاريخ مكون من عنصـرين لاينفك أحدهمـا عن الآخر أبدا ، وهمـا (الكلية) و (الفردية) ، أو (الفكرة الكلية والوعى الذاتى) ، أى الفردية الإنسانية : إذ « تظهرنا الفلسفة على أن الفكرة تسير نحو تعارض لامتناه ، أعنى نحو تعارض بين الفكرة فى صورتها الكلية الحرة - التى توجد فيـهـا لذاتـهـا - والصـورة المقـابلة لهـا ، صـورة الانطواء الذاتـى المجـرد ، والانعكاس على نفـسـهـا الذى هو وجـود صـورى من أجل ذاته ، وهـو الشـخصـية ، والحرية الصورية ، التى هى خاصية للروح وحده . وهكذا توجد الفكرة بوصفها الشمول الجوهرى للأشياء من ناحية ، وبوصفها الماهية المجردة للارادة الحرة من نـاحـيـة أخـرى » .[١] وهذا يعنى أن (الكلى) - وهو الفكرة - هو حـقـيـقـة ذاته وحقيقة ضده فى آن معا . وإذا كانت حقيقة الكلى بما هو كذلك موضوعا للمنطق [٢] ، فإن حقيقته - من حيث هو عنصر تاريخى وجزئى وفردى - لاتنفك بحال من الأحوال عن رغبات الناس ومصالحهم : « وعلى حين أن هذه المشـاعر ليست واعية بالغرض الذى تحققه ، فإن المبدأ الكلى يكون ضمنيا فيها ، ويحقق نفسه عن طريقها » .[٣] فـالفكرة أو الكلى يحـقق نفـسـه فى التـاريخ من خـلال مـشـاعـر الأفـراد ورغبـاتهم ومصالحهم التى لايفكر أصحابها وهم يسلكون إلا بما يدور فى نفوسهم ، فى حين أن الكلى لايوجد فيـهـا إلا بشكل ضمنى أو من وراء ظهور الأفراد الذين يتـحقق الكلى فيهم وبهم دون علم منهم .

ومن الممكن أن ينظر إلى العلاقة بين (الفكرة وتحققاتها) على أنها علاقة ، بل وحـدة ، بين الحرية والضرورة : « إذ ينظر إلى المسـار الباطنى المجرد للروح على أنه

---

(١) هيجل : محاضرات فى فلسفة التاريخ ، مصدر سبق ذكره ، ص ٩٦ .

(٢) انظر الفصل الثالث من هذا البحث .

(٣) هيجل ، المصدر السابق ، والصفحة نفسها.

ضرورة ، وينظر إلى مايعرض نفسه فى الارادة الواعية للبشر - بوصفه مصلحتهم الخاصة - على أنه ينتمى إلى مجال الحرية ».[1] وإذا كانت الضرورة هى حقيقة الحرية ، فهذا يعنى أن الكلى لاينفصل عن الفردى ، وأن الفردى يستمد كل حقيقته من الكلى . ولكن ليست الضرورة وحدها هى التى تنعكس فى الحرية ، بل الحرية أيضا تعكس ذاتها فى الضرورة مادامت الحرية شرطا لوجود الضرورة من ناحية ، ومادامت الضرورة لاتستطيع أن يكون لها أى معنى بمعزل عن الحرية . فليس الفردى وحده هو الذى يستمد كل دلالته ووجوده من الكلى ، بل إن الكلى أيضا لاتكون له دلالة ولا وجود خارج الفردى الذى لاتعرف للكلى حياة بمعزل عنه . وماهذا الفردى إلا الوعى الذاتى الذى هو انعكاس للروح على ذاته ، أو هو القطب المضاد للفكرة فى صورتها العامة ، ولهذا فهو يوجد فى تحديد مطلق وتعين متناه : « هذا القطب المضاد الذى يوجد لذاته وفى مقابل الوجود الكلى المطلق هو وجود منفصل خاص قائم بذاته لايعرف إلا هذه الخصوصية أو الجزئية ولايريد سواها . إنه باختصار يؤدى دوره فى مجال الظواهر فحسب ، وهذا المجال الأخير هو ميدان الأغراض الخاصة والغايات الجزئية التى يجهد الأفراد أنفسهم من أجل تحقيقها لصالح فرديتهم ، ويعطونها دورا كاملا وتحققا موضوعيا ».[2] فالفارق بين الكلى والفردى هو علم الأول بأنه يحقق نفسه فى الثانى ، وأن الفردى هو المجال الذى يضع فيه تحققاته العينية ، فى حين أن الفردى - وإن لم يكن للكلى أن يقوم بغيره - لايعلم عن ذاته إلا أنه يوجد لحسابه الخاص ويستمتع بفرديته استمتاعا شخصيا غافلا عن أن هذا الوجود وتلك المتعة مجعولان للزوال لأنهما صميم عالم الظواهر وماهيته التى هى ميدان لتحقق الكلى . وإذا لم يكن (للعالم الفائق للحس) أى وجود خارج عالم الظواهر ، كان (لعالم الظواهر) من الأهمية مثل تلك التى (للعالم الفائق للحس) بالنسبة (لعالم الظواهر) سواء بسواء .

إن الجدل لايعترف بأن الظواهر تخفى الماهية وتحجبها فقط ، بل هو يقرر - وبحق - أن من طبيعة الماهية (أن تظهر) . (فالظهور) جزء مقوم من الماهية ، شىء لاوجود للماهية بغيره ، وبذا لاتعود (الماهية) فى منزلة أسمى من (الظاهرة) ، مادامت (الظاهرة) نفسها إلا (ماهية تظهر) . (فالظاهر والباطن) حقيقة واحدة ،

(١) هيجل : محاضرات فى فلسفة التاريخ ، المرجع السابق ، ص ٩٦ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٩٧ .

والعقل غير الجدلي وحده هو الذي يقيم هوة لاتعبر بين (الظاهر والباطن) ، وبين (الأول والآخر) ، وبين (الماهوى واللاماهوى)[(١)] .

والفكرة ، في حقيقتها ، بناء منطقي يتطور إلى تعيناته وتحققاته في الطبيعة ثم في الروح حيث يعود إلى ذاته في نهاية مرحلة الروح - الروح المطلق - بعد أن يكون قد حقق كامل غناه وتمام نضجه من خلال ما أحرزه من خبرة تحصلت له نتيجة ضرب من الاغتراب ترتب على المغامرة التي قامت بها الفكرة عندما قنفت بنفسها في الطبيعة بصورة حرة ، فلم تجد من بعد بدا من مواصلة رحلة الوعي بالذات وتعميق هذا الوعي إلى أبعد حد ممكن ، وهو مايتحقق للفكرة في (الوعي الفلسفي) عند تحول الروح ، في نهاية المطاف ، إلى (روح مطلق) نسيجه أقرب مايكون إلى النسيج المنطقي الذي بدأت منه الفكرة أساسا ، ولكن بعد أن يكون قد تم إغناؤه بسلسلة طويلة جدا من (السلوب وسلوب السلوب) . ذلك أن « الفكرة تكشف عن نفسها في أنقى صورة لها في الفكر ، والمنطق من هذه الزاوية يختص بمعالجتها . كما أنها تعبر عن ذاتها في صورة أخرى في الطبيعة ». الفيزيقية ، أما الصورة الثالثة التي تتخذها فهي بالمعنى المطلق [(٢)] ولو تم وضع تحقق الفكرة في الطبيعة جانبا ، أو غربتها عن ذاتها في

---

(١) إن القدرة على (التفكير الجدلي) ليست موهبة فردية ، ولا امتياز عقليا قد اختص به فردى دون آخر ، بل هذه القدرة في حقيقتها تعبير عن مستوى من النضج الحضاري أعده العقل لنفسه وبنفسه ، بحيث يقتضي طريقة جديدة في التفكير هي (التفكير الجدلي) . وينطبق هذا الأمر على سائر المواقف الفلسفية الأساسية التي امتازت بانتاج منهج جديد يتطابق ومرحلة التطور الحضاري التي يكون الإنسان قد أعدها لنفسه بجهده الخاص . وعليه فإذا ماتساءلنا (لماذا لايفكر العقل العربي تفكيرا جدليا أصيلا ؟) فالاجابة (لأن الواقع الذي أعددناه لأنفسنا ونقوم بالتفكير عليه واقع غير جدلي) . ومن ثم فإذا كان (التفكير الجدلي) أصوب من (التفكير الصوري) ، فذلك لأن مقولاته الأساسية تمثل واقعا أشد تعقيدا وأكثر غنى من المقولات التي تمثل واقعنا العقلي والروحي والمادي أيضا . ولذا قد يبدو استخدام (المقولات الجدلية) في تحليل واقع مثل واقعنا أمرا أسطوريا تماما في ، حين أن الواقع الذي نحياه هو الأسطورة والخرافة بعينها . هذه الثنائية بين (صدق المنهج وتخلف الواقع عنه) هي المسؤولة عن معظم المغالطات التي يقع فيها التحليل من الناحية المنهجية ، وعن ذلك العناد والتأبي الذي يبديه الواقع في الصمود عندما يقف المنهج عاجزا عن النفاذ إلى الواقع بقصد تعقيله وتطويعه لمقتضيات العقل . وهكذا تضيع كل الجهود هباء لأن العقل لايخاطب إلا نفسه ، كما أن الواقع لايستمع إلا مقولات بالية من جنسه ، فتكون الغلبة للجهالة ولمنطق لم يعد منطقيا ! ولئن دل هذا على شيء ، فإنما يدل على مدى مالايزال على العقل أن يبذله من جهود كي يرتقي بالواقع إلى مستوى ذاته . فالواقع لايستحق هذه الصفة - أي صفة الواقع - مالم يكن الواقع نتاجا حقيقيا له .

(٢) L. Phil. W.H., P. 46.

المكان ، لاتضح أن هناك مبدأين أساسيين تستند إليهما الفكرة فى قيامها : أولهما « هو الفكرة ذاتها باعتبارها كيانا مجردا ، أما المبدأ الثانى ، فهو العاطفة الإنسانية . وهذان المبدآن هما بمثابة السداة واللحمة فى بنية التاريخ العالمى . والفكرة بما هى كذلك هى الواقع Reality ، والعواطف هى الأسلحة التى تستخدمها . وهذان هما الطرفان الأقصيان . أما النقطة المتوسطة التى يتطابقان عندها ويتحدان فيها ، فهى حالة الحرية الأخلاقية The state of ethical freedom [1] وإذا كانت الفكرة - من حيث هى مبدأ مجرد - أمرا من اختصاص المنطق[2] ، فإن وسائل تحقيق الفكرة لنفسها - من خلال العواطف والانفعالات البشرية التى تتخذ الفكرة منها أسلحة لها - تعد جزءا لايتجزأ من الصيرورة التاريخية الشاملة من ناحية ، وهى من ناحية أخرى جزء لايتجزأ من مفهوم الروح ذاته . وذلك راجع إلى ارتباط هذه الوسائل بالزمان الذى لاينفصل بدوره عن مفهوم الروح ذاته : « إن مفهوم الروح معناه أن التطور التاريخى يجب أن يقع فى العالم الزمانى temporal . والزمن لايوجد بمعزل عن خاصته الأساسية وهى (السلبية) negativity .[3] والفكر هو حقيقة هذه السلبية ، ولذا كان هو الشىء الوحيد القادر على إذابة وتفكيك - أو سلب - ماقد يبدو صامدا فى وجه أية قوة ، وماقد يظهر أنه مستعصى على أية قوة النفاذ فيه والمضى إلى ماورائه بسلب هوية بعينها عن طريق التأثير فى المفهوم ذاته وليس فى قشرة الشىء أو سطحه فحسب .

إن خير مايكشف عن فعالية الفكرة هو الوقوف على تحققاتها فى مستويين مختلفين هما الطبيعة والروح . إذ من شأن مقارنة كهذه أن تبين « أن الأشياء الفردية فى العالم الطبيعى خاضعة للتغير ، فى حين أن الأنواع أنفسها باقية . وهكذا فإن النبتة ، على سبيل المثال ، تترك كل موقع جزئى تشغله ، وإن كان دورانها ، على وجه الإجمال ، ثابتا . والأمر نفسه ينطبق على النوع الحيوانى . فالتغير هنا (عملية دائرية cyclic) ، وتكرار لمراحل متماثلة وعلى ذلك فكل شىء يتحرك فى دوائر cycles وداخل هذه الدوائر يحدث التغير فى عالم الأشياء الجزئية . وفى الطبيعة فإن الحياة التى تنبثق عن الموت هى ذاتها نسخة أخرى من حياة جزئية ؛ وإذا مانظر إلى النوع على أنه العنصر الجوهرى فيما وراء هذا التغير ، فإن تحطم الأشياء الجزئية سيبدو انتكاسة من جانب النوع لمصلحة الجزئية a relapse in the part of species into

(١) Ibid., P. 71.
(٢) انظر الفصل الثالث
(٣) Ibid ., P. 127.

particulerity . وعلى ذلك فإن بقاء النوع يكمن فى التكرار المتماثل لنمط بعينه من الوجود . أما بالنسبة للصور الروحية ، فإن الأمر مختلف جدا ؛ ذلك لأن التغير فى هذه الحالة لايقع على السطح فقط ، وإنما داخل المفهوم ؛ كما أن المفهوم ذاته هو الذى ينصب عليه التحوير ».[(١)] ومن ذلك يتضح أن تحقق الفكرة فى الطبيعة تحقق جوهره التكرار ، لأن مايتغير هو الأفراد بينما الأنواع التى تنتظم أفرادها لايلم بها أى تغير ، وكأن الزمان ، وما يرتبط به من سلبية ، ينزلق فوق الأنواع الطبيعية انزلاقا دون أن يكون جزءا مقوما فى البناء الأنطولوجى لهذه الأنواع والطبيعة على وجه العموم . ولذا كان (النوع الطبيعى) يشكل دائرة مغلقة على ذاتها لاتستطيع مجاورة ذاتها فى تحقيقها لطبيعتها فتظل تحقق الطبيعة نفسها دونما انقطاع ، ودون أن تستطيع انتاج هوية جديدة تدفع بها من مستوى إلى آخر مما يجعل السلب ذا قدرة محدودة فى ميدان الطبيعة ، أو هو لا يلامس منها إلا سطحها . غير أن الأمر مختلف عن ذلك تماما فى عالم الروح : فنشاط الروح ، فى حقيقته ، نشاط سلب ، ومن ثم فان (السلب) - ومايرتبط به من فكر وتناقض وزمان - جزء ماهوى مقوم فى البناء الأنطولوجى للروح ذاته . وبما أن (الروح ذات) ، (وحقيقة الذات هى المفهوم) ، فإن (السلب) الواقع على الروح بفعل الروح ذاته بسلب يغير المفهوم ذاته لاقشرة الروح الخارجية . وعندما يتغير المفهوم داخل الروح ، فهذا يعنى أن هوية جديدة قد تولدت ، وأن مرحلة جديدة تختلف اختلافا كيفيا أو نوعيا عن سابقتها قد ظهرت إلى الوجود . (فسلب السلب) هنا ينتج جديدا ، أو هو فى حقيقته تقدم : « فى العالم الطبيعى لايتقدم النوع ، أما عالم الروح ، فهو بمثابة صورة للتقدم ».[(٢)] وقد يصح إيجاز ذلك بالقول : أن (السلب) هو المبدأ المسيطر على (التغير الطبيعى) فى حين أن (سلب السلب) هو المبدأ المهيمن على (فعالية الروح وحركته) . وبينما يؤدى الوقوف عند المبدأ الأول إلى سيطرة (الفهم ومعاييره على الواقع) فيظل يدور فى إطار التكرار ، فإنه التقدم إلى المبدأ الثانى - سلب السلب - يؤدى إلى (هيمنة العقل ومعاييره الجدلية على الواقع) فتتمكن الذات بذلك من الهيمنة على نفسها وعلى عالمها نتيجة للاعتراف بأن (المتناقضات وحركتها وماتنتجه من تقدم هى حقيقة الروح أو الذات) التى تصبح بذلك مرادفة للتقدم ، ويصبح التقدم تقدما فى الزمان أو تقدما تاريخيا مادام الروح

---

(١) L. Phil., W.H., P. 128

(٢) L. Phil. W. H. , P. 127

مضطر ، فى بادىء الأمر ، إلى فض ذاته ونشر تقدمه داخل الزمان قبل أن يستعيد الآخرية ويهيمن عليها حين يحولها إلى فكر فتتخذ فعاليته فى هذه المرحلة العليا شكل الفن تارة ، والدين أخرى ، والفلسفة ثالثا وأخيرا .

وإذا كان مبدأ (السلب) على المستوى الأنطولوجى قد اتخذ شكل (العلم) فى التعبير عن حياة الفكرة وهى تطبق السلب على ذاتها ، فإن مبدأ (السلب) فى الروح ، أو تحققه فيها بعد تحول اللوغوس إلى طبيعة ثم إلى روح ، يتخذ شكل (قوة هدامة) يضطلع فيها الفكر- وهو السلب الأعظم - بهدم الزمان نفسه حين ينتقل بالروح من مرحلة إلى أخرى عبر تطوره التاريخى قبل تحوله إلى روح مطلق ، أى حين تتغلب الفكرة على الزمان ولاتستبقيه داخل ذاتها إلا على هيئة مبدأ قد تم قهره ومن ثم تحويله إلى مبدأ ثانوى غير فعال ، وإن كانت ماهيته لم تنسخ تماما ، بل احتفظ بها باعتبارها جزءا من الماهية العامة لحقيقة (الفكرة المطلقة) فى تعبيرها عن الروح ذاته : « فالزمان هو العنصر السلبى فى عالم الإحساسات »[١] ولكن السلب الحق ، أو التحقق الأعمق للفكرة ، يجاوز الاحساسات إلى صميم الواقع نفسه ، إلى الماهية الباطنية لفكرة الواقع أو مفهومه ؛ فالفكر هو الذى يسلب ذاته ، والتى لاتناهية يرتد كل تعين وتناه : « فالفكر سلبى بقدر مماثل ، وهو فى الوقت نفسه تلك الصورة الباطنية واللامتناهية التى ينحل إليها كل وجود ، وبالدرجة الأولى الوجود المتناهى أو الصورة المتعينة ... وفضلا عن ذلك فان الروح يمتلك القدرة على حل كل مضمون متعين يواجهه ؛ أنه الصورة الكلية وغير المحدودة والصميمية واللامتناهية ، وهو يتغلب على كل ماهو محدود Limited . وحتى لو لم يظهر العنصر الموضوعى متناهيا ومحدودا ، من حيث المضمون ، فإنه يظهر على الأقل باعتباره شيئا معطى على نحو مباشر ، وبالتالى لايكون مخولا بأن يفرض القيود على الفكر ، أو بأن يضع نفسه باعتباره عقبة دائمة فى وجه الذات المفكرة والتأمل الباطنى اللامتناهى كذلك »[٢] فالسلب هو حقيقة الفكر وذلك لكون الفكر (ذاتا) ، أى فعالية تكمن حقيقتها فى قدرتها على ممارسة (سلب السلب) ، أو (سلبية مطلقة) أو (ايجابا لامتناهيا) . ومن شأن ذلك أن يضطر كل وجود متعين أو متناه أن يرتد إلى هذه (السلبية المطلقة) أو إلى هذا (الايجاب اللامتناهى) ، أى إلى (الفكر) ، ولما كانت طبيعة الروح كطبيعة الفكر ، لأن الروح

---

(١) Ibid., P. 147.

(٢) L. Phil. W. H., P. 147.

ذات وبالتالى فهو لامتناه ، كان الروح يمتلك القدرة على حل كل مضمون متعين أو متناه والعودة به إلى ذاته . ومرد ذلك إلى أن العنصر المتناهى أو المتعين ، إذ يضع نفسه فى مقابل الروح وضعا مباشرا لاتوسط فيه ، يكون السلب هو مصيره المؤكد مادام لابد للروح من إدخال الوساطة على هذا التناهى حتى يصبح مفهوما، وإذ يصبح كذلك عن طريق الوساطة ينسخ وجوده من حيث هو عقبة تقوم فى وجه الذات المفكرة . فمن شأن الوساطة التى يضفيها الروح على ماهو مشار أو متناه سلب مافى هذا العنصر من تناه ومباشرة وحرمانه من استقلاله الظاهرى ، ومن ثم خلع وجود حقيقى عليه من خلال إلحاقه نهائيا بحقيقة الروح التى تشتمل فى باطنها على كل حقيقة . أن تحقيق الفكرة لنفسها من خلال هذه الوساطة ومايترتب عليها من سلب وسلب للسلب يفضى إلى ظهور مرحلة جديدة فى تطور الروح عند تحطم التدرج الكمى لنمو (خط عقدى) معين نتيجة للتحول المفاجىء من الكم إلى الكيف يسفر عنه ظهور فكرة جديدة أو رؤية جديدة أو دولة حديثة ، بل هو قد يفضى حتى إلى انبثاق أمة لم يسبق لها أن وجدت من قبل فالفكرة تحقق ذاتها هنا من خلال السلب وسلب السلب بأن تبتدع مبدأ جديدا بفضل ما اختص به الفكر من (كلية) تيسر له تفكيك الواقع وهدمه بلا انقطاع كلما فقد هذا الواقع كليته واستحال إلى التناهى والتعين ، ومن ثم النسخ والاندماج ولكن بصورة غير فعالة - داخل مبدأ جديد أو (كلى جديد) هو فى حقيقته تعبير عن « فعالية الفكر المفككة this dissolving activity of thought التى لابد لها من أن تنتج مبدأ جديدا . وبقدر مايكون الفكر كليا ، من حيث طبيعته ، يكون ممتلكا للقدرة على حل كل مضمون متعين . ولكن فى عين هذا الانحلال نفسه ، فان المبدأ السابق يكون فى الواقع محفوظا preserved ، مع فارق واحد ، وهو أنه لم يعد مستحوذا على تعينه الأصلى . فالماهية الكلية محفوظة ، ولكن كليتها بما هى كذلك قد كفت عن التأثير brought out into relief . لقد تم تحوير المبدأ السابق بواسطة الكلية ؛ ويجب النظر إلى حالته الراهنة باعتبارها مختلفة عن الحالة السابقة ، وذلك لأن الحالة الراهنة للمبدأ السابق لاتوجد فى (الكلية) إلا بصورة ضمنية ، مثلما أنه قد كان لها وجود خارجى فقط من خلال سلسلة معقدة من العلاقات المتكثرة . إن ماوجد فى السابق فى الجزئيات particulars العينية يمتلك الآن صورة الكلية التى تم التفكير فيها Conferred upon it ولكن عنصرا جديدا وتعينا آخر يكون ماثلا فيها ويمتلك الروح فى تعينه الباطنى الجديد اهتمامات وغايات جديدة فيما وراء تلك التى كان مستحوذا عليها فيما مضى . ذلك أن هذا التغير فى صورة المبدأ يجلب معه أيضا

تعينات جديدة وإضافية للمضمون »[١] فقدرة الهدم الأساسية فى هذا العالم هى من نصيب الفكر ، ولكن البناء مشروط بالهدم ، ولذا لابد أن يتولد عن هذه القدرة الهدامة مبدأ جديد فى كل مرة تحقق فيها طبيعتها الهدامة تلك . وطبيعة الفكر الهدامة هذه رهن بكليه ، فأمام كلية الفكر ينحل كل مضمون متعين وجزئى ، وإن كان المبدأ الجديد المتولد يظل محتفظا بداخله بالمبدأ القديم على هيئة عنصر غير فعال . فالماهية الكلية لهذا العنصر يتم الاحتفاظ بها ، ولكن كليتها لاتعود مؤثرة لأنها استحالت إلى شىء جزئى بالقياس إلى كلية المبدأ الجديد الذى ظهر على أنقاضها . وهذه هى صنيعة (السلب وسلب السلب) ، أو (الرفع والوضع) . فوحدة المنهج وشموله ساريان على كل مستويات الخبرة لافرق فى ذلك بين أن تكون إبستمولوجية أو أنطولوجية أو فى ميدان التحققات العينية للسلب فى المستوى التاريخى والمستوى المطلق على حد سواء .

إن حقيقة الجدل - من حيث هو علم - تتمثل فى الكليات الجدلية التى تتولد عن بعضها نتيجة انتقال المنهج من كلى إلى كلى أشمل من سابقه لامن حيث (الماصدق) بل من حيث (العينية والسلب) . فكلما تقدم المنهج من مقولة إلى أخرى ازداد ثراؤه بفضل السلبية المطلقة أو الإيجاب اللامتناهى الذى يكون قد دفع بالمقولات فى اتجاه التخصيص من ناحية ، وفى اتجاه العينية من ناحية أخرى . وإذا كانت مقولة (الفكرة) ، التى هى (وحدة المفهوم والواقع) ، هى آخر مقولة فى المنهج ، وكان المنهج - وجوهر السلب - يتحقق تحققا واقعيا من خلال تحقق الفكرة فى الطبيعة والروح ، فضلا عن كون الروح ذا طبيعة جدلية بالضرورة ، لم يكن بد للروح من أن يستبقى حقيقة الجدل ويحفظها - من حيث هو منهج - فى كل مراحل تطوره ، وهذا هو مايفسر بقاء الطابع العلمى مهيمنا على تطور حياة الروح فى تطوره من مرحلة إلى مرحلة ، ليس فقط فى المستوى الأنطولوجى - أى مستوى المنطق بوصفه منهجا - وإنما أيضا فى هذا المستوى التاريخى الذى يكشف الروح من خلاله عن تحققاته العينية أو عن بعض تحققات السلب الروحية فى التاريخ . وهذا يعنى أنه لاسبيل إلى فهم (الصيرورة التاريخية) إلا ابتداء من (الكليات) ، مثلما أن الكليات هى الوسيلة التى لايقع تطور فى التاريخ ولا صيرورة إلا بها . وهذا يرجع إلى كون (الكلية) هى حجر الزاوية فى كل تفكير جدلى . فحقيقة تطور الروح هى تطور من كلى إلى كلى يحتفظ بالجانب الحى من ماهية الكلى السابق وفى الوقت نفسه يضع جانبا ذلك

---

(١) L. Phil. W. H., P. 147.

الجانب من الماهية الذى فقد قدرته على التأثير والتأثر . وهذه هى وظيفة (التركيب) التى يتم من خلالها (التوحيد بين الأضداد) ، هذه الوحدة التى تشهد على صدق المنهج الجدلى وامتيازه عن كل منهج آخر يفصل الفكر عن الواقع فيغلب أحدهما على الآخر مرة ، أو يلغى أحدهما إلغاء تاما لمصلحة الآخر تارة أخرى . وعند هذا الحد من التطور قد يكون إدخال بعض التعديلات والتصحيحات على العبارات السابقة مباشرة أصبح أمرا ضروريا . فمسعى الذهن - وهو ينظر فى التحققات العينية للسلب فى التاريخ من خلال تحقق الفكرة فيه ، ومن خلال تطور الروح الذى يكشف عنه تطور الفكرة ذاتها - منصب على تفهم هذا الواقع غير المستقر والمتناثر فى كل اتجاه ، والذى لايكف عن الصيرورة أبدا ، وعلى الهيمنة عليه والتحكم بمساره وانتقاله من مرحلة إلى التى تليها ، صحيح « أن الانتقال من إحدى مراحل الروح إلى أخرى يتحقق بقدر مايكون الكلى السابق قد تم سلبه أو (رفعه ووضعه aufhebung) وتم الاعتراف بجزئيته particularity من خلال فعالية الفكر »[1] ، ومع ذلك فإن الكليات التى ينتجها السلب فى أثناء محاولة الفكرة التقدم فى تعبيرها عن الروح من كلى إلى كلى أسمى من سابقه وأعظم كلية لايمكن وصفها بأنها كليات منطقية كالوجود والعدم والصيرورة وما إلى ذلك بل هى فى حقيقتها (كليات تاريخية) ، أو هى (كليات منطقية) تمت ترجمتها إلى (كليات تاريخية) . فالروح لايتقدم فى التاريخ من الوجود والعدم إلى الصيرورة ، بل هو يتقدم من أثينا إلى روما إلى العصور الوسطى وإلى الاقطاع والمسيحية ، وإلى الإسلام والأندلس وأسبانيا على سبيل المثال ، وكل أولئك (كليات تاريخية) تترجم عن حركة الفكرة المتصاعدة وهى تفضى مضمون الروح من خلال الصيرورة التاريخية . ومع ذلك فان (الكليات التاريخية) ، كالكليات المنطقية ، تتفاوت فيما بينها من حيث الكلية والشمول والعينية . فالمسيحية أشد كلية وعينية من اليهودية ، والحضارة التكنولوجية المعاصرة أشد كلية وأعظم عينية من حضارة العصر الوسيط وعصر النهضة على حد سواء .

وهذا لايعنى أن (الكليات التاريخية) ليس لها منطقها وانتظامها ، بل من الواضح أن انتقال الروح من كلى إلى كلى يمثل حركة متصاعدة ويمكن وصفها بأنها (تقدم) . ومع أن العلاقة والتتابع بين (الكليات التاريخية) ليس مما يمكن

---

(١) Phil. W. H., P. 82 .

استخلاص الضرورة فيه بسهولة - لاسيما وأن التاريخ أساسا هو تاريخ للحرية أو هو تقدم للوعى بالحرية ، والحرية هى فهم الضرورة بالطبع ، فان تركيز الانتباه على نقطة البدء فى حياة الروح وفى تطور التاريخ قد يكون ذا نفع عظيم فى تفهم منطق التاريخ ، وفى تتبع التحققات العينية للسلب التى يكشف عنها تطور الفكرة فى تعبيرها عن الروح . وكما أن (الوجود) هو أول المقولات فى المنطق وأشدها عمومية من حيث الماصدق حتى أنها لتنطبق على كل شىء فتكون (وجودا) ، ولاتنطبق على أى شىء - كما يبين التحليل الجدلى - فتكون هى المقولة الثانية فى المنطق ، ومقولة العدم ، ولاتكتسب أية دلالة حقيقية إلا عندما ينجح الجدل فى التركيب بين الضدين فى وحدة أشمل منهما وأقل تناقضا ، وبذا يمضى الجدل ، ابتداء من هذه النقطة ، إلى استخراج الحقيقة بأكملها من (الوجود) ، كذلك فأن (الحرية) هى المقولة التاريخية الأولى التى يفض الروح فيها حقيقته كاملة من كونها حرية لشخص واحد هو (الطاغية) عند الشرقيين ، إلى مجتمع ينقسم الناس فيه إلى أحرار وعبيد - مجتمع أثينا وروما - إلى مجتمع مؤلف بكامله من أناس أحرار هو المجتمع الذى عبرت عنه الأمة الجرمانية بفلسفتها المثالية وديانتها المسيحية البروتستنتية ونظامها الملكى الوراثى .(١)

(٣) الحريــة :

لقد كشف العلم بوضوح عن أن ملكوت الحرية هو ملكوت الفكرة ، وعن أن الانتقال من مقولات الماهية إلى مقولات الفكرة عبر مقولة (التفاعل) - والتى يتحقق عندها تحول جديد من الكم إلى الكيف - يؤذن بتحول مصيرى من عالم الضرورة إلى عالم الحرية . ومع ذلك فثمة أمران لابد من ملاحظتهما: أولهما أن الروح حر بما هو كذلك ، وأن الحرية هى ماهيتها الحقيقية ، بل إن الحرية هى البناء الأنطولوجى الحقيقى والمميز للروح دون سواه من الكيانات الأخرى التى لاتوجد إلا فيه وبه من حيث المبدأ ؛ وثانيهما أن الروح - وإن كانت الحرية هى ماهيته الحقيقية - فإنه إنما يحقق هذه الحرية لنفسه بشكل متدرج داخل مرحلة بعينها من مراحل تطوره ، فى حين أن السمة الأساسية المميزة لتطور حريته هى تلك القفزات النوعية أو الكيفية التى لاتعرف

---

(١) هذا هو رأى هيجل فى تاريخ الحرية وفى تحققها العينى ، وللمرء أن يرفضه إذا شاء بجملته ، ولكن يحسن به ألا يفعل ذلك استنادا إلى بنيات ناقصة كتلك البنيات التى أقام عليها هيجل رأيه هذا فى تاريخ الحرية .

التدرج حين يتحقق الانتقال من مرحلة أساسية إلى أخرى فى التطور الكيفى لمستويات الحرية . فالانتقال مثلا داخل (الروح الشرقى) من الصين والهند إلى مصر وفارس تطور كمى مماثل للانتقال من مقولة إلى أخرى داخل مقولات الكيف أو الكم أو القدر فى منطق الوجود ، فى حين أن رفع (الروح الشرقى) والتحول منه إلى (الروح اليونانى) تحول كيفى مماثل للتحول من (منطق الوجود) إلى (منطق الماهية) ، أو من (المنطق الموضوعى) إلى (المنطق الذاتى) ، أو من (منطق الحرية النسبية) - أو الضرورة - إلى (منطق الفكرة) أو (الحرية) بالمعنى الكامل لهذه الكلمة . على أن التطابق بين منطق الفكرة والحرية لايعنى أن لحظة الحرية لاتحين إلا إذا تحقق (منطق الفكرة) ، أو إلا إذا ارتقى وعى الأمة بذاتها إلى حد يحقق لها من الحرية مثل ذلك الحد الذى يتحقق (للوغوس) حين يغادر عالم الضرورة مع آخر مقولة من مقولات الماهية إلى منطق الفكرة الذى تتطابق مقولاته - بصورة متصاعدة - تطابقا بالهوية مع فكرة الحرية التى هى فى حقيقتها (بعد أنطولوجى ماهوى) فى كل ما يمكن أن يحصل عليه (الوجود) لامجرد فكرة يمتلكها الذهن عن نفسه أو عن الأشياء . إن الحرية ، باعتبارها حقيقة الروح وماهيته الأصلية ، قائمة فى الروح منذ البدء قيام النبتة فى بذرتها ، بحيث أن هناك تساوقا فى إظهار الماهية فيسفر الروح عن تحقق الحرية على مراحل وفى مستويات يتزايد تصاعدها باستمرار تماما مثلما أن النبتة تنشر من بذرتها - أو من وجودها بالقوة - أغصانها وفروعها وأوراقها عبر الزمن . وكما أن (الفكرة) هى حقيقة سائر مقولات المنطق ، لأن حقيقة (الوجود) ليست العدم والصيرورة ، أو الكيف والكم والقدر ، بل الفكرة هى حقيقة (الوجود) ، وحقيقة (الماهية) ليست هى (الانعكاس إلى الذات) أو (الظاهر أو (التحقق الفعلى) ، بل حقيقة (الماهية) هى أنها (فكرة) . وهذا يعنى أن (الفكرة) حاضرة منذ البداية فى الوجود والماهية ، وأنها تعبر عن نفسها بدرجات مختلفة قبل أن تتعرف على ذاتها فى مقولاتها الخاصة ، وتتبين أنها (ذات) أو (فكر) ، وأن أهم ما يميز (الذات والفكر) هو (الحرية) ، كذلك أيضا فإن (الحرية) هى الخاصية الأساسية للروح الذى لايستطيع التعبير عن نفسه إلا من خلال (الوعى الانسانى) ، وعى الفرد والأمة .

وإذا كانت كل المقولات درجات ومستويات تعبر عن (الفكرة) تعبيرات متفاوتة على المستوى العلمى ، فإن (الفكرة) ، عندما تتحول من المجال العلمى أو الأنطولوجى إلى ميدان التحقق ، فهى إنما تفعل ذلك وتعبر عن هذا التحقق من خلال مفهوم أساسى واحد هو (الحرية) . وبعبارة أخرى ، أن تحول (الفكرة) من ميدان العلم

النظرى الخالص إلى ميدان التحققات العينية معناه تحول (المقولات المنطقية) إلى (مقولات تاريخية) بصورة نهائية ، وإذا كانت (الفكرة) فى مجال العلم النظرى الخالص قد عبرت عن نفسها من خلال مقولات منطقية صرف - مثل الكيف والكم والقدر ، والانعكاس إلى الذات والظاهر والتحقق الفعلى ثم فى الذاتية والموضوعية ومايتفرع عن هذه المفاهيم الكبرى من مقولات قبل تمكن الجدل من تكثيف نفسه فى مقولة واحدة هى مقولة (الفكرة المطلقة) - فإن سلب الفكرة لذاتها ، بقصد امتلاك تحقق عينى لها فى التاريخ من خلال نشاط الروح ، يترجم عن نفسه من خلال مفهوم تاريخى واحد هو مفهوم (الحرية) الذى تقوم الفكرة بالتجلى والتعبير عن نفسها من خلاله - مادامت الفكرة هى أساسا وسيلة الروح فى التعبير عن نفسه وفى وعيه بذاته - بتوسط عدد من المقولات الاجتماعية والتاريخية التى يبدع الوعى حياته الحرة منها ، وتحقق الأمة حريتها ، أو ماتستطيع انجازه من هذه الحرية ، استنادا اليها من مثل (الملكية والعقد والحق والباطل وأخلاق الضمير ، أو من خلال الحياة الأخلاقية أو الأخلاق الاجتماعية التى تكشف عن نفسها من خلال الأسرة والمجتمع المدنى وأخيرا الدولة التى لايعلو على حقها حق سوى حق التاريخ الكلى أو العالمى) . أن التفاوت بين ما استطاعت مختلف الأمم تحقيقه من الحرية لأنفسها يعكس درجات تتفاوت قربا وبعدا عن (الفكرة) ذاتها . فالأمة التى أبدعت لنفسها قدرا أكبر من الحرية من سواها هى أشد تعبيرا عن (الفكرة) ، وإن لم يكن من الممكن لهذه الأمة أن تحقق ماحققته إلا بتوسط تلك الأمم التى لم تحقق إلا قدرا أضأل مما أمكن لغيرها تحقيقه فى التعبير عن تطور (الفكرة) من خلال تحقيق (الحرية فى التاريخ) .

ثمة أمران لابد من ملاحظتهما ، وإن كانا فى النهاية ينحلان أحدهما إلى الآخر : أولهما (إن الحرية هى العنصر الصورى فى نشاط الفكرة) ، وثانيهما (إن حقيقة الروح هى الحرية) . ولما لم تكن الفكرة إلا معبرة عن الروح ، كان وصف الحرية فى الحالين منطبقا على الروح فى مستويين متكاملين ومتداخلين : الأول يثبت أن الحرية هى الطبيعة الأنطولوجية للروح - حقيقة الروح هى الحرية - والثانى أن الروح يظل حرا حتى عندما يبدأ فى الخروج من ذاته ومن عزلته والاصطدام بالمادة وبالكثرة الخارجية التى يستشعر بالاغتراب حيالها إذ يحاول قهرها والتعرف على ذاته فيها . وهنا أيضا فإن المبدأ السارى فى ميدان التحققات العينية للروح من خلال نشاط الفكرة هو (أن الحرية هى النشاط الصورى للفكرة) . والحرية للفكرة هنا (شرط صورى) لا لأن الفكرة ليست جدلية ، بل لأن طابعها الجدلى لايتكشف إلا بالتوسط لا بالمباشرة

والحدس ، ولذا لابد من افتراضه مسبقا بمعزل عن النشاط الحر للفكرة . فلو لم تكن الفكرة لما كان الروح حرا ، ولما كان للمشروع الجدلى فى التحرر الروحى للروح أى معنى على الاطلاق . وبما أن (الحرية) لا انفصال لها عن (الوعى بالذات) ، فإنه يمكن تعريف الحرية « تعريفا مجردا بأنها العنصر الصورى فى نشاط الفكرة المطلقة ».(١) ومن ناحية أخرى ، « فان جوهر أو ماهية الروح هى (الحرية) ، والحق أن الناس جميعا يسلمون بالفكرة القائلة إن الروح يمتلك - ضمن مايمتلك من خواص - خاصية الحرية ، لكن الفلسفة تعلمنا أن كل صفات الروح لاتوجد إلا بواسطة الحرية ، وأنها كلها ليست إلا وسيلة لبلوغ الحرية ، فهى كلها تسعى إلى الحرية وتؤدى إليها هى وحدها . ومن نتائج (الفلسفة النظرية) القول : (إن الحرية هى الحقيقة الوحيدة للروح) »(٢) وليس من شك فى أن جوهر (الفلسفة النظرية) قائم فى الاعتراف بأن الفكر إنما هو فى حقيقته (وحدة المتناقضات) ، وأن سائر المتناقضات الأنطولوجية أو المنطقية ، والتى تتألف منها (الفلسفة النظرية) ، تتوحد آخر الأمر فى مقولة واحدة هى مقولة (الفكرة) ، وأن (الفكرة) ، فى حقيقتها ، هى (الذات) فى صميمها ، هى (الحرية) . ولما كان السلب ماهية جزئية لأكثر من كيان واحد أو موضوع واحد - فهو ماهية للحرية وللذات وللفكر - وبما أن كل شىء ينطوى على ضده - وفقا للمنهج الجدلى - فإن (الذات) تنطوى على (الموضوع) وهو ضدها . ونتيجة لهذا التوتر اللامتناهى بين المتناقضات داخل الكيان الواحد - والذى يكشف عن نفسه من خلال السلب وسلب السلب - فإن (الذات) تقوم بوضع ضدها - وهو الطبيعة ، وهذا هو السلب الأول - لكى لاتلبث أن تنكر هذا الضد بفضل مالها من حرية وطاقة سالبة فتسمو به - وهذا هو سلب السلب أو السلب الثانى - بأن تعود بهذا الموضوع إلى ذاتها فيتولد لها الروح من خلال ذلك الوعى الذاتى الذى تستحوذ عليه الذات نتيجة (لرفع الموضوع ووضعه) بإلحاقه بها بوصفه جزءا لايتجزأ من نشاط الذات ذاتها التى تتعرف على نفسها فيه من خلال خلقها له ، وهذا هو الروح . إنه (وعى) ، والوعى لاينفك عن (الحرية) ، فالروح (حرية) . والحرية هى حقيقة التاريخ وغايته ولاسبيل إلى تفهمه بغيرها . إنها ماتتم ترجمة مقولة (الفكرة) إليه ، فالحرية فى التاريخ مكافئة لمقولة الفكرة فى المنطق . وكما أن

(١) هيجل : محاضرات فى فلسفة التاريخ مصدر سبق ذكره ، ص ٩٧ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٨٤ .

الفكرة تستوعب سائر المتناقضات فى العلم ، فإن الحرية بالمثل تستوعب سائر المتناقضات التاريخية التى (يضعها الروح ويرفعها) فى كفاحه لتحصيل وعى ذاتى مطلق بذاته .

إن الحرية هى حقيقة الروح وذلك من وجهين : أولهما أن مركز الروح قائم فى ذاته وليس خارجا عنه ، فهو مكتف بذاته ، ولايعتمد فى قيامه إلا على ذاته ؛ وثانيهما أن هذا الاستقلال الذاتى ، أو اكتفاء الروح بذاته ، هو ثمرة لما يمتلكه الروح من وعى ذاتى بذاته : إذ الروح هو « مايوجد مركز وفى ذاته ، إذ ليس لديه وحدة خارج ذاته ، وإنما هو موجود فيها بالفعل : إنه يوجد فى ذاته ولذاته ، وعلى حين أن ماهية المادة تقع خارجها ، فإن الروح وجود فى ذاته ، وتلك بعينها هى (الحرية) ، ذلك لأننى إذا ماكنت أعتمد على شىء ما ، فلابد أن يحال وجودى إلى شىء آخر غير ذاتى ، بحيث لا أستطيع أن أوجد فى استقلال عن شىء خارجى . وعلى العكس فإنى أكون حرا حين يعتمد وجودى على نفسى . وهذا الوجود للروح فى ذاته ليس سوى (الوعى الذاتى) – وعى الروح بوجوده الخاص » .[1] فحقيقة الحرية هى حقيقة الوعى الذاتى ، ومن ثم فإن امتلاك الوعى الذاتى شرط للحرية ، بل الحرية ذاتها ، وإذا كانت الحرية ، على الإجمال ، شرطا صوريا لوجود الروح ، فان تحقق الروح بالوعى الذاتى شرط وجودى للحرية . إن امتلاك الوعى الذاتى ينقل مركز العالم من الموضوع إلى الذات ، بل يجعل الموضوع تابعا للذات ، ويجعل الذات مكتفية بذاتها ، ويجعل منها فوق ذلك مركزا لا لذاتها فحسب ، وإنما لعالمها أيضا ، وهذه هى حقيقة الحرية ، بل الروح ذاته .

ولما كانت (الذات موضوعا) ، مثلما أن (المعرفة وجود) – من وجهة النظر الجدلية على الأقل – وكان الروح (ذاتا ومعرفة) ، كان الروح موجودا من ناحية ، وكان موضوعا لذاته من ناحية أخرى . إن تطور (الذات إلى موضوعها) ، (والمعرفة إلى وجودها) ، واندماج الأمرين جميعا فى كيان واحد ، يشير إلى ظهور (الروح الحر) أو تلك (البساطة المعقدة) المكتفية بذاتها بسبب من كونها الذات التى تتخذ من ذاتها موضوعا لذاتها فتستغنى بذلك عن كل ماهو خارج عنها ، ومن هذا الاستقلال ، الذى تنتجه المعرفة ، أو من هذا الوعى الذاتى الذى ينتج وجود الروح من ناحية ،

---

(١) هيجل : محاضرات فى فلسفة التاريخ مصدر سبق ذكره ، ص ٨٤ .

ويسلب الموضوع استقلاله على إطلاقه من ناحية أخرى ، ينبثق (الروح) أو (الحرية) ، تلك الحرية التى تستغنى عن أى موضوع إذ تتخذ من ذاتها موضوعا لذاتها ، وتضع مركز العالم بصورة نهائية فى الداخل بدلا من الخارج ، وتثبت (الإبداع) للذات - وكذلك السلب والفعل والوضع - بينما يكون نصيب الموضوع هو التبعية والانفعال والإلحاق . إنه ماتضعه الذات ليباينها تمهيدا لسلبه ورفعه بالتعرف على الذات فيه وإبطاله - من حيث هو موضوع مستقل - وإحالته إلى ضرب من ضروب النشاط الحر للذات .[1] هذه العلاقة بين الذات والموضوع هى (علاقة قوة حقيقية) - ولعلها أجدر فلسفات القوة بالإعجاب - لأنها تفضى إلى (تملك الذات للموضوع) تملكا نهائيا ، وإلى الاستحواذ على العالم بالعقل استحواذا تاما . وهذا النوع من (التملك) أو (العلاقة بين الذات والموضوع) - والذى لابد للاستيلاء على الطبيعة من أن يكون مرحلة فيه - يكشف عن نفسه فى الروح الذى هو « فردية وفعال تماما وحى بصورة مطلقة : إنه وعى ، ولكنه أيضا موضوع للوعى إذ من طبيعة الروح نفسه أن يتخذ من ذاته موضوعا لذاته . وإذن فالروح قادرا على التفكير ، ومافكره إلا ذلك الوجود الذى هو ذاته يوجد وجودا فعليا ، والذى إذ يفكر يوجد على النحو الذى يفكر فيه The spirit , then , is Capable of thougth, and its thought is that of a being which itself exist, and which things that it exists and it exists.

أنه مستحوذ على معرفة ، غير أن المعرفة وعى بموضوع عقلانى . وفضلا عن ذلك فإن الروح يمتلك وعيا فقط بقدر مايكون على وعى بذاته ، وبعبارة أخرى ، إننى أتعرف على الموضوع فقط بقدر ما أتعرف على نفسى فيه ، وبقدر ما أتعرف على تعينى فيه ، ذلك لأن كل ما أكونه أيضا موضوع لوعى ، ولكننى لست هذا الشىء أو ذاك ، بل أننى فقط ما أعرف نفسى أننى أكونه . إننى أعرف موضوعى وأعرف نفسى ولا انفصال للأمرين عن بعضهما .. فالروح لايجد مضمونه خارج نفسه - وهو مضمون روحى بكل تأكيد -

---

(١) وليس من الضرورى كى تكون العلاقة على هذا النحو أن يكون طرفاها ذاتا حرة وموضوعا جامدا ، كما هو عليه الحال بالنسبة للعلاقة بين ذات العالم والمادة الجامدة فى المعمل الكيميائى مثلا ، أو كما هو الحال عليه فى العلاقة بين الذات وأى منظر طبيعى . إذ يمكن للعلاقة أن تكون علاقة ذات بموضوع أيضا حتى عندما تكون العلاقة أحيانا علاقة بين ذاتين . فالذات الأقوى تتخذ من الذات الأخرى موضوعا لها تحقق فيه إمكاناتها ، كما هو الحال فى العلاقة بين السيد والعبد . ويمكن للعلاقة أيضا أن تكون علاقة بين ذات وموضوع عندما تنجح الأمم القوية فى أن تتخذ من الأمم الضعيفة موضوعا لها أو مجالا حيويا يخصها تكشف فيه عن إمكاناتها وإبداعاتها ، وفى الغالب عن طموحاتها الاقتصادية والسياسية أيضا .

بل يجعل من نفسه موضوعا لذاته ومضمونا لها . فالمعرفة هى صورته ووظيفته ، ولكن مضمونه هو الروحى ذاته ؛ وعلى ذلك فإن الروح – بحكم طبيعته – مكتف بذاته أو حر Self - sufficient or free »[1] ، ومن ذلك يتضح أن المعرفة لم تعد عملا يقتصر أثره على الذهن ، كما أنها ليست بالجهد الذى لايستهدف إلا صياغة التصورات والكشف عما بينها من علاقات ايجابية أو سلبية ، بل تحولت المعرفة هنا إلى ضرب من (الفعل الخلاق) الذى يضع الذات ويضع عالمها إذ يتعرف على ذاته بذاته داخل ذاته ، وكأن هذا (الوعى بالذات) قد تحول إلى قوة إيجابية أو فعالة هى من الروح بمثابة المركز . وبذا يصبح مركز الروح ، أو نقطة المركز فيه ، قائمة داخل الروح ذاته ، وبذلك لايكون معتمدا إلا على ذاته ، ومن ثم يكون مكتفيا بذاته ، وبالتالى حر تماما لأنه لايتقوم إلا بذاته ، ولايعتمد فى قيامه إلا على ذاته ، وهذه هى الحرية حقا : (فالفعل هو حقيقة الحرية) ، وإذا لم يكن (الفعل) إلا (السلب) ذاته ، كان (السلب) هو (حقيقة الحرية) فعلا . إن (المعرفة) التى لاتترجم تصوراتها إلى وقائع هى معرفة زائفة ، وبالتالى لايصح أن يطلق عليها اسم (الفعل) . إن (الفعل الحق) هو المعرفة التى لاتفصل بين صورتها ومضمونها ، أو صورتها ومادتها ، بل (الفعل) هو تلك (المعرفة التى تتطور صورتها إلى مضمونها) ، وهى إذ تضع صورتها فإنها لاتكون تضع بذلك إلا مادتها . إن مضى الجدل فى التنكر لكل ثنائية ولكل نزعة صورية إلى أبعد حد هو الذى يدفع به إلى أن يستبدل بالمعرفة المعزولة تصورا جدليا يتمتع بقدر أكبر من الصدق والفعالية هو (الفعل) ، وهو تصور يتعذر فهمه إلا فى ضوء مفهوم (السلب) ، وعلى الإجمال فى ضوء القدرة الواضعة للذات . وقد يصح إيجاز قضية الحرية كلها – من وجهة النظر الجدلية – بالقول : (إن الحرية هى تحول المعرفة إلى فعل) .

وهكذا تكشف للوعى أن حقيقة الحرية هى (الوعى الذاتى) ، وتكشف للوعى الذاتى أن حقيقته هى (المعرفة) ، وأخيرا تكشف للمعرفة أن حقيقتها قائمة فى (الفعل) أو فى الخلق والإبداع والوضع ، وبكلمة واحدة فى (السلب) ، وليس فى التلقى السلبى للمعطيات الواردة من خارج الوعى ، بل فى قدرة الوعى على التحول من مجرد (وعى) إلى (وعى ذاتى) يترجم مضمون ذاته إلى موضوع لذاته إذ يتعرف على ذاته فيما يقوم هو ذاته بوضعه بوصفه ماهية له . وأما ماهية العالم ، فليست إلا الماهية الكلية (للوعى الذاتى الشامل) ، أو (للوعى الذاتى الكونى) القائم فى صميم هذا العالم بعيدا عن كل تصور زائف للمفارقة أو للقول بوجود هوة لاتعبر بينهما ، إلا

(١) L. Phil. W. H., P. 47.

إذا كانت هذه الهوة تشير إلى أنها مساوية للصفر أو معدومة . فما يكونه الوعى هو موضوع له ، وليس الوعى هذا الموضوع أو ذاك ، بل هو فقط مايعرف أنه يكونه . (فالوعى بالذات والمعرفة بالموضوع) وجهان لحقيقة واحدة طالما أن المعرفة بالموضوع هى معرفة بالذات أو وعى ذاتى ، وطالما أن الوعى بالذات هو الذى ينتج موضوعه أو يضعه . ولما كان الروح وعيا ذاتيا ، كان يعبر عن حريته من خلال قدرته على وضع مضمونه بنفسه بفضل مالوعيه الذاتى من قدرة سالبة . وهذا المضمون ، فى الحقيقة ، ليس بشىء سوى الروح ذاته إذ يجعل من ذاته موضوعا لذاته ومضمونا لها . إن هذا النوع من فعالية الوعى الذاتى يثبت (أن المعرفة هى صورة للروح ووظيفة له)[1] ، ويقدم البرهان على أن (الروح مكتف بذاته ، ومن ثم على أنه حر) . ولئن كانت الفلسفة « تعلمنا أن كل محمولات الروح إنما توجد فقط بفضل الحرية وأنها كلها تسعى إلى اكتساب الحرية ، وأن هذا هو الهدف الوحيد الذى تتطلع إليه سائرها ، وأن الحرية هى كل ماتسهم به هذه المحمولات ... وأن الروح موجود مكتف بالذات وهو عين الحرية ، فإن حريته ليست كامنة فى وجود ساكن ، وإنما فى السلب المستمر لكل مايهدد بتحطيم الحرية ».[2] وهذا الدفاع عن الحرية هو فى حقيقته مسلك ايجابى للروح يتمثل فى مسعاه المستمر إلى تحقيق طبيعته بلا انقطاع : « ذلك أن عمل الروح هو أن ينتج ذاته ، وأن يجعل من ذاته موضوعا لذاته ، وأن يحرز المعرفة بذاته ؛ وهكذا فإنه يوجد من أجل ذاته .... والروح ينتج ذاته ويحققها فى ضوء معرفته بذاته ؛ إنه يفعل على نحو من شأنه أن يجعل كل معرفته بذاته متحققة أيضا . وعلى ذلك فإن كل شىء يستند إلى (الوعى الذاتى للروح) ... إنه يتطلع إلى خلق عالم روحى يكون فى اتساق مع مفهومه لينجز طبيعته الحقة ويحققها ، ولكى ينتج الدين والدولة بحيث يكونان متطابقين مع مفهومه ، وبحيث يكون هو ذاته حقيقيا ، أى أن يحقق فكرته الخاصة عن نفسه ».[3] ومن ذلك يتبين أن الفعل الخاص بالروح هو إنتاج الذات الذى لاينفك عن الوعى الذاتى . ولكن الوعى الذاتى لاينتج الذات فحسب ، بل هو ينتج العالم الذى تحيا فيه هذه الذات ، إنه ينتج عالما روحيا يلبى مقتضيات المفهوم الأساسية لهذا

---

(١) ومن المحتمل أن يكون هذا التعبير - أى صورة الروح ووظيفته قد تطور فى الفلسفة الأوروبية بعد هيجل وتحول عند هوسرل إلى ما يطلق عليه (قالب الشعور ومضمونه) وهو ماتوصل إليه من خلال دراسته لمقاصد الشعور . انظر :

Husserl, Logic Investigation, Vol. 2, op. Cit.,

(٢) L. Phil. W. H. , P. 48.

(٣) L. Phil. W. H., P. 48 & P. 53

الـوعى بالذات . ولما كان هذا (الوعــى بـالذات هو الحـرية) ، وكان فى الوقت نفسه (فعلا) ، لم تـكن (الحرية) ، فى حقيقتها ، إلا (فعــلا للوعــى الذاتى) . فحقيقة (الحرية) هى أنها (فـعل) لامـجـرد تأمل للمـعطى ، بل هى القـدرة على خلق هذا المعطـى ووضعـه قبل كل شىء . فالحـرية ليست مـجرد مفـهوم مـثل بسـائر المفـاهيم الأخرى ، بل هى فـعل يضطلع بتنمية المفاهيم الأخرى وتطويرها من كونها (ذاتا أو معرفة إلى كونها موضوعا أو وجودا) . إن فعل الحرية هو السلب ذاته ، ولذا كان هو النقطة الجوهرية فى فهم العلاقة بين الفكرة وتحققاتها . وإذا كان الفكر المعتاد – فكر الموقف الطبيعى – يفصل بين الفكرة وبين تحققاتها ، فان (فعل الحرية) – أو المقابل التاريخى للسلب – يوجد بينهما توحيدا جذريا وذلك عندما يقرر (أن الذات موضوع ، وأن المعرفة وجود) ، فالمثالية هى المضمون الحق (للسلب) أو (لفعل الحرية) .

ولكن إذا كانت (الحـرية) هى حـقيقة (التاريـخ) ، وكانت حقـيقة الحرية هى (فعل الحرية) – وهو الصورة التاريخية للسلب – فكيف تتحقق الحرية فى التاريخ لاسيما وأنا الحرية هنا بمنزلة الفكرة فى (المنطق) ، أو أن الحرية هى (الفكرة فى التاريخ) ؟ إن قاعدة التقدم فى الجدل واحدة لافرق بين أن يكون التقدم من كلى إلى كلى ، كما هو الحال فى المنطق مثلا ، أو من حقبة تاريخية إلى التى تليها ،كما هو الحال فى ميدان التحققات العينية للسلب . إن الجدل يمضى من قضية إلى نقيض إلى تركيب ، أو من السلب الأول إلى السلب الثانى ، أو من السلب إلى سلب السلب ، وهذه هى الصيغة النظرية أو العلمية للتقدم . وأما الأطروحة أو القضية الأساسية التى ينطلق منها (فعل الحرية) أو (السلب) فى تحقيق الحرية فى التاريخ ، فهو تصور الروح على أنه ذو طبيعة مماثلة لتلك التى تنطوى عليها بذرة النبتة : « فكما أن البذرة تحتوى فى داخلها على الطبيعة الكلية للشجرة وعلى مذاق ثمارها وصورتها ، كذلك تفعل الومضات الأولى للروح التى تنطوى بالقوة على التاريخ بأكمله »[1] . فالروح أشبه (بالكلى المنطقى) الذى يخرج منه الجزئى والفردى ، مع ملاحظة أن الضرورى فى التاريخ – وهى حقيقة الحرية وإن كانت حقيقة واقعة ، فإنه لا تسهل ملاحظتها وعزلها كما هو الحال عندما يتم التماسها فى مجال المنطق . والأمر نفسه ينطبق على الروح : فكما أنا المنطق يبدأ من أعم المقولات وأقلها ملاءمة ، ولكنها فى الوقت نفسه تنطوى على سائر المقولات بالقوة – أى مقولة الوجود – كذلك فان (الحرية) فى

(١) L.Phil. W. H., P. 53.

التاريخ تبدأ بالكشف عن نفسها من خلال أقل درجات الحرية وربما أكثرها إنعداما للحرية . ومع ذلك فإن هذه الحالة التى تكاد تقترب من أن تكون (لاحرية أو جبرا) تنطوى ضمنا أو بالقوة على سائرة مستويات الحرية اللاحقة التى سوف تعبر عن حرية الروح تعبيرا يتزايد صدقه ، لأن كل مرحلة تالية تبين أن الروح قد أحرز درجة أكبر من الحرية من تلك التى كان عليها فى المرحلة السابقة . وبمقتضى ذلك فإن حرية الأمة الجرمانية – وهى أسمى درجة يستطيع الروح بلوغها من الحرية – قائمة بصورة ضمنية فى ذلك القدر المحدود من الحرية الذى يستشعره الروح ويحققه فى حياة الشرقيين الذين ينفرد رجل واحد بالحرية من دونهم هو (الطاغية) ، فى حين أن حرية أثينا وروما – التى انقسم الناس فيها إلى أحرار وعبيد – تقف فى منزلة متوسطة بين الطغيان فى الشرق وبين القول أن الجميع قد أصبحوا أحرارا فى الأمة الجرمانية ، لأن هذه الأمة أدركت ، دون سواها من الأمم ، أن الانسان حر بما هو كذلك .

وحركة الحرية فى التاريخ هى صدى لكون الروح « هو تلك الحركة اللامتناهية (تلك الطاقة والفعلية) التى لاتستقر أبدا ، فالروح يتخلى عن حالته الأصلية وينتقل إلى حالة جديدة تؤثر عليه بدوره فيكتشف نفسه من خلال العمل الذى ينجزه : ذلك لأن الروح – من خلال هذا العمل وحده – يجعل مفهومه الكلى متخارجا ويصل إلى الوجود الحقيقى[1] Externalizes its universal concept and attains areal .
فما يستهدفه الروح هو التعبير عن نفسه فى الخارج ، وذلك مشروط بامتلاكه القدرة على فض مفهومه فى العالم الخارجي ، أو بالأحرى إلا إذا تمكن من التصاعد بمفهومه من كونه مجرد (ذات أو معرفة) إلى صيرورته (وجودا أو موضوعا) . ومن وجهة النظر الجدلية فإن الوجود الحق للشىء لايكمن فى ماهيته فحسب ، وإنما فى مفهومه قبل كل شىء . وأما الوجود الحق للروح ، الذى يكشف عنه مفهومه ، فهو (الحرية) ، وبالتالى فإن تحقق التطابق بين مفهوم الروح ووجوده مشروط بتحقق الحرية . وهذا يدل على أن الروح مضطر إلى الاستمرار فى العمل إذا ما أراد بلوغ وجوده الحق ووضعه فى الخارج أو جعله متخارجا .

وكما أن القمح لن ينمو عن حبة الحنطة مالم تمت فى أعماق التربة ، أو على الأقل مالم تغترب عن نفسها ، كذلك فإن الروح لن يدرك الحرية ، ولن يحقق (فعل الحرية) مالم يتخل عن حالته الأصلية ، ويغترب عن حالته المباشرة ، ويتسامى فوق حالته الطبيعية . فقصة حياة الروح هى قصة الحرية فى هذا العالم ، كما أن تاريخ الحرية

---

(١) L . Phil., W. H., P. 133

هو تاريخ حياة الروح - تاريخ ابتدائه واغترابه وعودته إلى ذاته ظافرا بالحرية وبالوعي الذاتي وبتحقق الفكرة تحققا تاما عبر المعاناة وفقد الذات اللذين هما شرط استردادها وشرط شفاء كل ندوب الروح التي ألحقها بنفسه ، فاليد التي تسببت بالجرح هي اليد التي تداويه . وفيما يتصل بالروح ، « فانه يظل - خلال المرحلة الأولى والمباشرة في الصيرورة - غارقا في الطبيعة التي لايكون له فيها إلا وجود جزئي غير حر a state of unfree particularity (إذ لايكون إلا شخص واحد هو الحر) . أما خلال المرحلة الثانية ، فإنه يصل إلى مستوى الوعي بحريته الجزئية . والخطوة الأولى في مفارقة الطبيعة - مهما كانت ناقصة وجزئية : (بعض الناس أحرار فقط) - وذلك لأنها مشتقة ، على نحو غير مباشر ، من حالة الطبيعة ، وهي بالتالي مرتبطة بها وتظل مثقلة بها باعتبارها احدى لحظاتها الماهوية . أما المرحلة الثالثة ، فتشهد صعود الروح إلى صورته الكلية الخالصة - (الانسان حر بما هو كذلك) - حين تصبح الماهية الروحية واعية بذاتها ومدركة لطبيعتها ».[1] فالترابط وثيق هنا بين الحرية والاغتراب عن المباشرة وعن الحالة الطبيعية للروح إذ إن كل خطوة يقطعها الروح في كسر مباشرته ، وفي رفع حالته الطبيعية ، تشير إلى انتصار مؤكد له في تحقيق خطوة جديدة على درب حريته . إن تحقق الفكرة مرهون بتخطي المباشرة وبتحقيق الوساطات الضرورية التي لا يمكن للروحي أن يكون روحيا بغيرها .

لقد بدأ الروح حياته غارقا في الطبيعة ومرتبطا بها ، وقد عبرت تلك الدرجة المحدودة من الحرية التي حققها الشرقيون - والتي تكاد تتطابق مع اللاحرية - أدق تعبير عن حالة المباشرة التي كان الروح غارقا فيها فجعلت منه كائنا هو أقرب إلى العبد المسترق منه إلى السيد الحر . ولما كان جوهر (فعل الحرية) القول : (أن الذات هي الموضوع ، وأن المعرفة هي الوجود) ، كانت درجة معرفة المرء بذاته وبموضوعه تحدد درجة الحرية التي وصل إليها بالفعل : « ولايعرف الشرقيون أن الروح أو الانسان حر بما هو كذلك . وبما أنهم لايعرفون ذلك ، فإنهم هم أنفسهم ليسوا أحرارا . إنهم لايعرفون سوى أن شخصا واحدا هو الحر ؛ ولهذا السبب عينه فإن هذه الحرية هي تعسف محض ، ووحشية ، وعاطفة فجة أو نسخة باردة وتافهة عن ذلك الذي هو ذاته مجرد عرض للطبيعة ، والذي هو تعسفي بقدر مكافيء . وعلى ذلك فإن هذا الشخص لابد أن يكون طاغية ، وليس إنسانا حرا أو حتى كائنا إنسانيا ».[2] هذه الحرية التي هي (لاحرية) ارتبطت في الحقيقة ، وربما أنها ماتزال مرتبطة ،

---

(١) L . Phil. M., W. H., P . 130

(٢) Ibid.m P. 54.

وانظر أيضا المعنى نفسه في : هيجل ، محاضرات في فلسفة التاريخ ومصدر سبق ذكره ، ص ٨٥ .

بالجهل بحقيقة الطبيعة . فالمعرفة المحدودة للانسان بالطبيعة أملت على الروح فى الشرق شكلا من الامتثال يعكس الجهل بالنواميس الكونية ، مما حرم الإنسان ليس فقط من إخضاع الطبيعة لسلطانه فقط ، وإنما أيضا من اخضاع المجتمع - وربما الذات نفسها - لسلطان العقل الإنسانى ، فظل الكون ظاهرة معادية لأنه لم يتحول إلى شىء من وضع الإنسان بل ظل غريبا ، وبالتالى ظل الانسان يستشعر حياله بالخضوع والاستكانة . ثم توحد جهل الذات بالنواميس الطبيعية بعجزها عن تبين حريتها الشخصية فى شخص (الطاغية) الذى جمع فى شخصه بين الطبيعة الغاشمة التى ليس للانسان سلطان عليها ، وبين الحاجات الأولية والعواطف غير المتبلورة التى هى أقرب إلى الاحساسات الغامضة منها إلى الأحاسيس البشرية ، فكان هو الشخص الوحيد الذى يتمتع بمظهر الحرية وليس بالحرية بما هو كذلك . إن حرية (الطاغية) هى حرية (العبد) الذى لم يرق بعد بروحه إلى مستوى التحرر الحقيقى . إن الإنسان الحر لايوجد إلا فى مجتمع من الأحرار . وأما الطاغية فلا يمارس حرية بل ضربا من النزوة الطائشة يدعوها (حرية) .(١)

هذا (الطغيان) أو ذاك القدر المحدود من الحرية فى الشرق اتخذ - ومن المحتمل أنه مايزال يتخذ - شكل مبدأ جوهرى أو منظور موضوعى يتنكر (للذاتية تماما) . وهنا « فان التمايزات والمتطلبات الأخلاقية يعبر عنها بوصفها قوانين ، بحيث أن هذه الإرادة الذاتية تحكم بهذه القوانين وكأنها تحكم بواسطة قوى خارجية .

---

(١) لقد استدعى الأمر مرور مئات من السنين لكى يقضى الغرب على فكرة (الطاغية) هذه ، وذلك عندما اهتدى إلى فكرة الحرية التى تمت ترجمتها فى العصور الحديثة إلى (الليبرالية) التى مارسها الغرب وكان لها أكبر الأثر فى ثورته العلمية والعقلية . ومع ذلك فإن خطر عودة الطغيان قائم باستمرار ، وهو ماكشفت عنه سيطرة النازية والفاشية على جزء هام من العالم فى النصف الأول من القرن العشرين . لقد أحرز الغرب الانتصار الحاسم على الطغيان على المستوى العقلى والنفسى فى التحليلات الرائعة التى قدمها أفلاطون للطاغية والطغيان فى جمهوريته ، انظر : أفلاطون : **الجمهورية** ، دراسة وترجمة الدكتورفؤاد زكريا (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٤) ، الكتاب الثامن ص ٤٧١ - ٥١١ . إن الانتصار على الطغيان فى الشرق مايزال مرهونا بهذه المعرفة الحقيقية بطبيعة الطغيان التى قد تستحيل لكونها حقيقية إلى (وجود حق للذات) يترجم عن نفسه فى نبذ الوهم بأن شخصا واحدا أو كتابا واحدا أو أمة واحدة أو عصرا واحدا يعرف الحقيقة أو هو قد عرفها ، وما على العصور اللاحقة إلا تكرار خبرة بعينها وكأن الزمان عنصر ثانوى فى حياة الإنسانية . انظر : عبد الرحمن الكواكبى ، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد ، فى الأعمال الكاملة ، دراسة وتحقيق محمد عمارة (بيروت المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٥) ص ١٣٦ - ٤٠ ، ٢١٧ - ٢٨

والتنكر هنا سائر لأى عنصر ذاتى قد يتخذ صورة مزاج أو ضمير أو حرية صورية . والعدالة لايجرى تطبيقها إلا على أساس من الأخلاقية الخارجية ، كما أن الحكومة لاتوجد إلا بوصفها امتيازا للقسر ... والأخلاقية فى الشرق هى أيضا موضوع للتشريع الايجابى ، ومع أن القواعد الأخلاقية (جوهر أخلاقهم) يمكن أن تكون كاملة ، فإن مايجب أن يكون عاطفة ذاتية داخلية يجعل مادة للتنظيم الخارجى . وليس هناك افتقار إلى إرادة تتحكم بالأفعال الأخلاقية ، بل هناك افتقار إلى إرادة تنجزها باعتبارها أوامر أخلاقية صادرة من الداخل » .[١] فما ينقص الشرق حتى يصبح حرا ليس القوانين ولا الدساتير ، فهو أقدم من صاغها تارة من خلال الدين وأخرى فى صورة شرائع إنسانية خالصة لاصلة لها بأى مصدر عال على الانسان . إن ماينقصه فعلا هو الانتقال من (موضوعية الروح إلى ذاتيته) ، لأن هذه القوانين كلها ذات طابع موضوعى يتم فرضها على الانسان من خارج دون أن تستحيل إلى عنصر لذاتية الفرد بحيث تكون صادرة عنه هو وليست مفروضة عليه من خارج تماما كما تفرض الأغلال على العبد على غير اقتناع منه . فالروح فى الشرق مايزال روحا موضوعيا ، أى طبيعيا ومباشرا والتحول من (الموضوعية) إلى (الذاتية) ، ومن (المباشرة) إلى (الوساطة) هو أول شروط (الحرية) . إن الروح فى الشرق « لم يبلغ بعد (الذاتية) ، فهو يتلبس مظهر الروحية ، فى حين أنه مايزال مرتبطا بأحوال الطبيعة . وبما أن الداخلى والخارجى – أى القانون والحس الأخلاقى – غير متمايزين بعد – أى لايزالا يشكلان وحدة غير منقسمة – فإن الأمر نفسه ينطبق على الدين والدولة . والدستور ، على الأغلب ، هو دستور لدولة دينية ، ومملكة الله هى إلى هذا الحد مملكة دنيوية ، لأن المملكة الدنيوية هى أيضا مملكة الهية . وما ندعوه (إلها) لم يتحقق بعد فى الشرق فى الوعى ، لأن فكرتنا عن (الله) تنطوى على ارتقاء النفس إلى مافوق الحس . وبينما نطيع لأن ماهو مطلوب فعله منا يؤكده قرار داخلى ، فإن القانون يعد هناك مشروعا ومطلقا دون احساس بالحاجة إلى هذا التأكيد الذاتى . ففى القانون لايتعرف الناس على إرادتهم الخاصة ، بل هم يتعرفون على ارادة كلية غريبة » .[٢] فالروح هنا لصيق بالطبيعة حتى ليمكن وصفه بأنه روح طبيعى لاتمايز فيه بين الداخلى والخارجى ، أو بين الحس الأخلاقى والقانون الخارجى ، أو بين الدين والدولة أو بين الطاعة الذاتية

---

(١) Hegel. The Philosophy of History , Prefaces by Charles Hegel and the Translator : J. Sibree (New York : Doover Publications , Inc., 1956), PP. 111 - 12 . (Abbreviated as : Phil . H.).

(٢) Phil. H., p. 112.

للقانون وبين الامتثال له امتثالا مفروضا لاعن اختيار بل عن خضوع وارغام ، مما يجعل الناس لايتعرفون فى القانون على إرادتهم الخاصة وإنما على إرادة كلية غريبة عنهم تماما . فالعالم هنا عالم ناجز وجاهز تتلقاه الذات ولاتضعه هى بجهدها الخاص . ومالم تنجح الذات فى وضع الروح الشرقى وضعا ذاتيا تتعرف فيه على ذاتها ، فان هذا العالم سيظل عالما طبيعيا مباشرا غير حر أو لاحرية فيه على وجه الإجمال .(١)

أما الوعى بالحرية القائم على مجاوزة الروح للطبيعة من ناحية ، وعلى وضع الذات للطبيعة من ناحية أخرى - وإن لم يكن السيد اليونانى أو الرومانى هو الذى اضطلع دوما بهذا الوضع ، لأن العبد هو الذى قام بمواجهة الطبيعة فى هذا المستوى الروحى لمصلحة سيده - « فقد استيقظ أول ما استيقظ بين اليونانيين ، وكانوا تبعا لذلك أحرارا ، ولكنهم كالرومان لم يعرفوا سوى أن (بعض الناس أحرار) ، ولم يعرفوا أن (الناس أحرار بما هم كذلك) . بل إن أفلاطون وأرسطو لم يعرفوا ذلك أيضا ؛ وعلى ذلك فإن اليونانيين لم يمتلكوا عبيدا فحسب قامت عليهم حياتهم ، وكذلك الوجود المستمر لحريتهم الجديرة بالتقدير ، بل إن حريتهم ذاتها قد كانت حرية عرضية وغير متطورة وعابرة ومحدودة الثمار من ناحية أولى ، وفى ظل هذه الحرية ، من ناحية أخرى ، قامت عبودية قاسية لكل ماهو إنسانى ، ولكل ماينتسب إلى الإنسان » .(٢) وهكذا فإن الحرية عند اليونان والرومان ، وإن لم تكن قد اهتدت تماما إلى المضمون الحقيقى للحرية - وهو أنها ماهية للإنسان بما هو كذلك - فإنها مع ذلك قد أحرزت تقدما ملحوظا على نظيرتها فى الشرق عبرت عنه التراجيديات اليونانية الكبرى حين تساءل الإنسان فيها عن مصيره وعن علاقة هذا المصير بالقدر ، فانبجست من هذه التساؤلات الينابيع الأساسية للوعى بالحرية فيما بعد ، فى حين ظلت علاقة

---

(١) يلخص هيجل حياة الشرق القديم فى أربع مراحل هى الصين والهند وفارس ومصر . وفارس هى النقيض فى مقابل القضية التى هى هنا الصين والهند . وبينما تضطلع فارس بالانتقال الخارجى من حياة الشرق إلى الحياة اليونانية ، فإن مصر تتوسط بالانتقال الداخلى فى هذه العملية . والروح المصرى هو قمة الروح الشرقى . وأبو الهول هوقمة الروح المصرى ظهر فى أثينا وتحطم فيها وبذا تم الانتقال نهائيا إلى الروح اليونانى . انظر :

Phil. H., PP. 112 - 15 & 220- 22 .

(٢) L. Phil. W. H., P. 54.

وانظر أيضا المضمون نفسه فى : هيجل ، محاضرات فى فلسفة التاريخ ، مصدر سبق ذكره ، ص ٨٥

الإنسان الشرقى بذاته وبالآخرين علاقة مباشرة تخلو من كل توسط ومن كل أثر للوعى الذاتى الذى هو المقدمة الضرورية لصيرورة العالم من وضع الذات بدلا من أن يظل عاليا عليها لا سلطان لها عليه .

وأما المرحلة الثالثة والأخيرة فى تطور الوعى بالحرية ، أو فى تجلى الفكرة فى التاريخ ، من خلال تقدم الوعى بالحرية ، فقد اضطلعت الأمة الجرمانية فى ظل المسيحية بتحقيقها دون سواها من الأمم فسبقت بذلك غيرها من الأمم إلى الوقوف على الطبيعة الميتافيزيقية للحرية ، وهى (أن الانسان حر بما هو إنسان) : « فالأمة الجرمانية ، مع ظهور المسيحية ، كانت أول أمة تبين أن الانسان حر بطبيعته ، وأن حرية الروح هى عين ماهيته »[١] . وعند هذا الحد من التطور تكون الإنسانية قد حققت أقصى ماتستطيع تحقيقه من تقدم الوعى بالحرية ، وتكون مؤهلة للتحول بهذه الحرية من كونها حرية تاريخية ، أى حرية للروح الموضوعى ، إلى كونها حرية عقلية مطلقة ؛ حرية للروح المطلق قد تحقق له الانتصار على شتى الثنائيات ، وعلى كل ضروب الآخرية ، لأنه امتلك المقدرة على تحقيق الذهن فى كل آخرية حين استبعدت الآخرية من نفسها كل رغبة فى مقاومة الفكر ، وبالتالى وضعت نفسها فى قلب الفكر بالخضوع لمقتضياته ، فلم يعد الفكر من ناحيته يستشعر حيالها إلا أنه موجود فى بيته . ولما كان الفكر بطبيعته سلب لما هو ماثل أمامه على نحو مباشر ، كان هو الذى حقق عملية السلب الضرورية للوصول بالحرية إلى هذا الحد من التطور . إن الحرية هى تطور للفكر بالفكر حين يضع ذاته فى (السلب الأول) على أنه آخرية لذاته ، ولكنه لا يلبث فى (السلب الثانى) أن يستعيد الهيمنة على آخريته باستدماجها مرة أخرى داخل

---

(١) Idem .

وانظر أيضا المعنى نفسه فى : هيجل ، محاضرات فى فلسفة التاريخ ، ص ٨٥ على أن هناك أمرا يجب أن لايغيب عن الذهن إذا ما اعترض بأن الحرية بمعناها الليبرالى الحديث والمعاصر لم تتأصل فى الوعى الأوروبى ، أو هى بالأحرى لم تمارس فى تزامن مع ظهور المسيحية ولا مع تبنى القبائل الجرمانية لها ، وهو أن « ادخال هذا المبدأ (أى مبدأ الحرية) فى مختلف العلاقات السائدة فى العالم الفعلى ينطوى على مشكلة أخطر من مجرد غرس هذا المبدأ . وهى مشكلة يحتاج غرسها وتطبيقها إلى عملية ثقافية قاسية طويلة الأمد . والدليل على ذلك مانلاحظه من أن الرق لم يتوقف بعد قبول المسيحية مباشرة . كذلك لم تسد الحرية فى الدول ، ولم تتخذ الحكومات والدساتير تنظيما معقولا أو تعترف بالحرية أساسا لها . فهذا التطبيق للمبدأ على العلاقات السياسية ، وتشكيل المجتمع بواسطته تشكيلا تاما ، أو جعله يتغلغل فى المجتمع ، هو عملية تعد هى والتاريخ ذاته شيئا واحدا . إذ لابد من التفرقة المتضمنة هنا بين المبدأ بما هو كذلك وبين تطبيقه ، أعنى إدخاله وتنفيذه فى الظواهر الفعلية للروح والحياة » .

انظر : المصدر نفسه ، ص ٨٦ .

الهوية الأصلية لذاته ، أو هو بالأحرى يغنى ذاته بالسلب الذى هو فى حقيقته تعين . وإذ يمضى الفكر من تعين إلى تعين فيغتنى ويتخصص ، كذلك هنا تمضى الحرية - وفقا للقانون نفسه - من تعين إلى آخر إلى أن تصل إلى تعين يشتمل فى جوفه على سائر التعينات بوصفها مرفوعة . وماهذا التعين الأخير إلا الاهتداء إلى المضمون الميتافيزيقى للحرية ، والإقرار بصحته ، والتقيد به فى الممارسة الاجتماعية والسياسية ، واتخاذه أساسا لكل دستور ولكل صيغة حقوقية . وهذا المضمون هو الاعتراف بأن (الانسان حر بما هو كذلك) . وأما إذا كانت ظروف الحياة وجملة الأحوال الاجتماعية والسياسية والاقتصادية متعارضة مع ذلك ، فإن مايجب تعديله ليس (ماهية الانسان) بل هذه الظروف التى لابد لهذه الماهية من أن توجد فيها وأن تعبر عن نفسها من خلالها ، فالانسان مقياس الواقع - لا الوقائع - وليس هو الذى يقاس بها أبدا ، وإلا استحال أن يكون للإنسان أى مضمون حق ، وإن كان هذا المضمون نفسه مضمونا متحولا متطورا . وماهذا التطور والتحول إلا الحرية نفسها التى هى المضمون الحق للإنسان . واستنادا إلى هذه الحرية بوسع الانسان دوما أن يغير صورته ويبدل فى مضمونها من عصر إلى عصر . ولولا هذه الحرية لكان الانسان هيكلا جامدا ميتا حتى ولو كانت الصورة الثابتة والنهائية لهذا الهيكل هى (أحسن تقويم) . إن الحرية خير من الكمال ، لأنها تشير إلى الارتباط بالارادة ، وإلى أن التاريخ مايزال حيا ، فى حين أن الكمال مرتبط بالاكتمال وبالتحقق والموت والسكون أيضا ، ويموت التاريخ إلا إذا كان الكمال ينطوى على سلبه وبذلك لايرتد المسار إلى النقص إلا بالعرض ، فى حين أن مايرتد إليه بصورة جوهرية هو الحرية التى تنطوى على الضدين فى وقت واحد ، أى على السلب وسلب السلب ، ولذا فهى أغنى من مفهوم الكمال .

وتبلغ خصوبة الجدل حدا تسمح للتحليل بأن ينظر إلى تاريخ العالم على أنه « يمثل مراحل متعاقبة فى تطور ذلك المبدأ الذى يتكون مضمونه الجوهرى من (الوعى بالحرية) ».[1] وهذه المرحلة الأولى من مراحل تطور الروح أو تطور الوعى بالحرية يمكن مقارنتها « بروح الطفولة . وفى هذه المرحلة تكون وحدة الروح مع الطبيعة مهيمنة ، وهو مانواجهه فى العالم الشرقى. ويمتاز هذا الروح الطبيعى بأنه مايزال غارقا فى الطبيعة ، وبأنه غير مكتف بذاته بعد ؛ ومن ثم فهو لم يصبح حرا ، بل هو

---

(١) L. Phil . W. H., P. 129

لم يشرع فى العملية التى تكفل له تحقيق الحرية . وحتى فى هذه المرحلة الأولى من تطور الروح توجد دول وفنون ، بل وتوشك أن تظهر فيها مبادىء التعليم ؛ ولكنها تكون مع ذلك ماتزال متأصلة فى تربة الطبيعة . وفى هذا العالم الأبوى المبكر تكون (الروحية) جوهرا ضمنيا يرتبط الفرد به باعتباره خاصية عرضية . وأما الآخرون بالنسبة إلى إرادة الفرد ، فهم منها بمنزلة الأطفال أو الأتباع ».[١] وأما المرحلة الثانية للروح ، « فهى مرحلة الانفصال التى يكون الروح فيها منعكسا داخل ذاته ، والتى يخرج فيها من موقف الثقة والطاعة المحضة . وتتكون هذه المرحلة من جزئين متمايزين : أولهما مرحلة شباب الروح التى يكون فيها مستحوذا على الحرية من أجل ذاته ، ولكنها مع ذلك ماتزال حرية مقيدة بالجوهر الضمنى . فالحرية لم تنبعث بعد من أعماق الروح . ومرحلة الشباب هذه هى مرحلة العالم اليونانى . أما الجزء الثانى من هذه المرحلة ، فهو رجولة الروح التى يكون فيها الفرد هو غاية ذاته ومن أجل ذاته ، ولكنه يستطيع بلوغ هذه الغاية فقط من خلال خدمته للكلى الخاص بالدولة ، وهذا هو العالم الرومانى . وفى هذا العالم تكون شخصية الفرد فى حالة تعارض مع الخدمة المكرسة للكلى ».[٢] وفى المرحلة الثالثة والأخيرة » يظهر العصر الجرمانى والعالم المسيحى . ولو كان من الممكن أن نقارن هنا بين تطور الروح وتطور الفرد ، لكان يتعين علينا أن ندعو هذا العصر بعصر كهولة الروح . ولما كان من خصائص فترة الكهولة أنها تحيا فى الذكريات ، وفى الماضى بدلا من الحاضر ، فإن المقارنة هنا تكون غير قابلة للانطباق . كما أن الكائن الإنسانى – من حيث مظهره السلبى – ينتسب إلى العالم العنصرى ، ومن ثم لابد له من الفناء ، فى حين أن مايفعله الروح هو أن يرتد إلى مفاهيمه Concepts . وفى العصر المسيحى حل الروح الإلهى فى العالم واتخذ له مقاما فى الفرد الذى هو الآن حر بالكامل ويمتلك حرية جوهرية . وهذا هو التصالح بين الروح الذاتى والروح الموضوعى ».[٣] وكما أن تاريخ العالم يتكون من مراحل متعاقبة فى تطور مبدأ واحد هو الوعى بالحرية ، كذلك فإن مراحل هذا المبدأ الذى هو حقيقة التاريخ ، تتطابق مع أشكال سياسية بعينها ولاتكتمل إلا بها : « فالشرق لايعرف ، ولايزال حتى اليوم لايعرف ، سوى أن شخصا واحدا هو الحر ، أما العالم اليونانى الرومانى ، فقد عرف أن البعض أحرار ، على حين أن العالم الجرمانى عرف أن الكل أحرار . ومن ثم فإن الشكل السياسى الأول الذى نلاحظه فى

(١) Ibid., P. 130.

(٢) L. Phil . W.H., P. 130

(٣) Ibid ., P. 131.

التـاريخ هـو نظام الحكم الاسـتـبـدادى [١] ، والثـانى هـو نظام الحكم الديمقـراطى الارستقراطى ، والثالث هو نظام الحكم الديمقراطى الأرستقراطى ، والثالث هو نظام الحكم الملكى ».[٢] ومن ذلك كله يتـضح أن مـفـهوم (الحرية) - مـثل سـائر المفـاهيم الجدليـة الأخرى - مكون من الأضـداد ، أو أن حقيقتـه قائمـة فى وحدة المتناقضـات وصراعها . بأنه يجمع بين الهوية وسلبها ، وأخيرا يعود إلى ذاته إذ يسلب سلبه الأول ويستدمج النقيض أو الآخرية فيغنى هويته الذاتية بالسلب أو التعين الذى يستحيل إلى جزء من الماهية أو من الوجود من أجل الذات أو من الهوية ذاتها . وبما أن (الغائب أو غير الموجود) عنصـر مقوم ، من وجهة النظر الجدلية ، فى (الحاضر أو الموجود) ، فـان المسـتويات المتصـاعدة لتطور الحرية تعد عنصـرا مـاهويا فى أى مسـتوى راهن للـحرية . إن القـدر المحـدود من الحـرية ، الذى ترى النظرية الجـدليـة أن الشـرق قـد اختص به ، يـخـرج من قلبه نقيضـه ، وهو انقسـام الناس إلى عـبيد وأحرار فى أثينا وروما . غير أن المفهوم يعود إلى ذاته ، أى يتحول إلى ذات حقيقيه ، فى المرحلة الثالثة والأخيـرة من تطور الحيـاة عندما تصبح الحرية (ذاتا) لكل الأمة ولكل فرد فيـها ، وعندما تصبح أيضا (ذاتا) لدستورها أو عين وجود الهوية ذاتها آخر الأمر . فالسلب هنا ، كمـا هـو الحال فى كل مكان آخر ، هو حقيقة الحرية : على أن السلب هنا يعبر عن نفسـه من خلال مقولة جوهرية فى الجدل ، وهى مقولة (الصـيرورة) أو التغير)[٣] ، وهذا يعنى أن الصـيرورة هـى حقيـقة الحرية . وإذا كانت مقـولة الصـيرورة المنطقيـة أساسا تتكشـف فى التاريخ أو تتحقق فيه ، من خلال مقولة تاريخية هى مقولة (التغير) ، لزم علـى التـحليل الآن أن ينصب على هذه المقـولة الأخـيـرة . ذلك أن صـمـيم التـحـقق العينى للجدل هـو تلك الترجمـة التـى يقـوم بها لنفسـه من المستوى (المنطقى) إلى المستوى (التاريخى) . فإذا كانت (الفكرة) هى حقيقة الروح ، وكانت (الحرية) هـى حقيقة (الفكرة) ، فإن (التغير) بدوره هو أيضا حقيقة (الحرية) .

---

(١) ومن المحتمل أن هذا النظام مايزال ساريا فى كثير من بقاع الشرق .

(٢) هيجل ، محاضرات فى فلسفة التاريخ ، مصدر سبق ذكره ، ص ٢٢١

(٣) ومن الأفـضل ترجمـة مـقـولة (الصـيرورة المنطقيـة) إلى (التـغـير) عندمـا يكون جـدل التـاريخ موضـوعا للبحث . ذلك أن (التغير) أقرب إلى الحس العينى الذى لا ينفصل عن الأحداث التاريخية الجارية فى المكان والزمان ، فى حين أن (الصيرورة) أجدر أن يحتفظ بها للتعبير عن أقصى درجات التجريد العقلى (للتغير) بحيث يطلق عليها (صيرورة) . وبذا يعبر عن (الصيرورة) فى التاريخ (بالتغير) ، بينما يعبر عن (التغير) أو (التطور) فى المنطق -(بالصيرورة) .

(٤) التغير :

(أ) التغير بعامة :

واضح مما قيل إذن أن مقولة (الصيرورة) - وهى مقولة منطقية خالصة - لاتحقق فى التاريخ تحققا عينيا إلا إذا نجحت فى ترجمة ذاتها إلى (مقولة تاريخية) . وهذه المقولة الأخيرة ، التى تكشف الصيرورة من خلالها عن كل متناقضاتها فى التاريخ ، هى مقولة (التغير)(١) . على أن مصطلح (التغير) قد لايعبر عن مضمون (الصيرورة) تعبيرا وافيا ، وذلك لأنه قد لايكون إلا الاسم المشترك الذى تندرج تحته فصول أدق لهذا الجنس العام . وإذا كان (التطور) هو الصورة العامة للصيرورة فى المنطق ، وهذا التطور يكشف عن نفسه من خلال الانتقال والتحول من مقولة إلى التى تليها انتقالا وتحولا عضويا ، وعلى الأصح أنطولوجيا ، فإن (التغير) فى التاريخ قد يصح التمييز فيه بين مضمونين أساسين لايغنى أحدهما عن الآخر : أولهما (التطور) وهو الصورة العضوية للتغير ، أو هو ما من خلاله يمكن شرح الروح باعتباره بناء عضويا لاتتحكم فى حياته إلا قوانينه العضوية الداخلية ، أو بالأحرى قوانين عضويته هو لاغير ؛ وثانيهما (التقدم) وهو الشكل الذى يعبر (التغير) عن نفسه من خلاله فى الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ، وبكلمة واحدة فى ماهو تاريخى . وبعبارة أخرى ، إن (التقدم) هو الصورة التاريخية (للتغير) ، فى حين أن (التطور) هو الصورة العضوية ، أو الأنطولوجية أو الحية للروح وهو يفض ماينطوى عليه من ممكنات من حيز القوة إلى حيز الفعل . ومع ذلك فإن الأمرين ليسا منفصلين عن بعضهما انفصالا حادا : فقد لايكون (التطور) إلا القانون الباطنى لحركة الروح ، فى حين أن (التقدم) هو المجلى الخارجى الذى يكشف فيه التطور عن نفسه . وعلى أية

---

(١) وللتغير مظهران مباشران ، أحدهما سلبى والآخر ايجابى . أما المظهر السلبى لفكرة التغير ، فيدفع بنا إلى الحزن ، وإلى الاعتقاد بأن التجلى الأسمى للحياة لابد له أن يضمحل . غير أن لمقولة التغير جانبا ايجابيا أيضا : « ذلك لأن حياة جديدة منبثقة عن الموت لابد من ظهورها . ولقد فهم الشرقيون هذه الفكرة ، ولعلها أن تكون أعظم فكرة قد أنتجوها ، بل ليس من شك فى أنها أسمى نقطة انتهت إليها نظرياتهم الميتافيزيقية . وهذه الفكرة متضمنة فى فكرتهم عن تناسخ الأرواح Metempsychosis ، ولكن المثل الأكثر شهرة هو صورة العنقاء الخاصة بالحياة الطبيعية ، العنقاء التى تبنى إلى الأبد محرقتها الخاصة بها التى تفنى فيها ، ولكنها لاتلبث أن تنبعث مجددا من الرماد باعتبارها حياة متجددة » انظر : L. Phil. W. II., P.32

حال فإن العلاقة بينهما هى عين العلاقة القائمة بين المنطق والتاريخ : فبينما يتطور الأول بمقتضى القوانين الباطنية للروح - وهى قوانين أنطولوجية بالطبع - فإن الثانى يتقدم بمقتضى القوانين التاريخية للروح ، أو على الأقل بمقتضى الوجود التاريخى الذى يحققه الروح فى الزمان . ولما كان الفكر الجدلى بطبيعته يرفض كل تجزئة وانقسام ، لم تكن العلاقة بين المنطق والتاريخ ، أو بين التطور والتقدم ، أو بين الميتافيزيقا والسياسة علاقة مظهر بماهية ، بل علاقة بين ماهيتين متساويتين فى الصدق . فالشكل المنطقى أو الأنطولوجى لوجود الروح لاسبيل إلى تفهمه إلا عند الوقوف عليه وهو يهدف نفسه داخل الزمان ، فى حين أن كثرة التاريخ وتعدديته والعرضية البادية فيه - نظرا إلى أنه من غير الممكن اكتشاف الضرورة فيه دوما - تحول دون النظر إليه على أنه نسق مالم يكن العقل قد تعرف على نفسه من قبل باعتباره النسق الأنطولوجى الحقيقى والوحيد للروح ، والذى يحاول الروح ، من ناحيته وبلا انقطاع ، تحقيق هذه الرؤية للذات فى التاريخ . ولما كانت حقيقة هذا النسق المنطقى هى (الصيرورة) - وهى مايكشف التطور عن نفسه فى المنطق من خلالها ، وبالتالى كانت تشكل رؤية متصاعدة مترقية تتسامى بنفسها من مستوى إلى الذى يليه - كانت (الصيرورة) فى التاريخ تنعكس فى مقولة تاريخية تكشف عن تسامى الروح من مستوى إلى آخر أسمى من سابقه - بفعل الماهية الحقيقية للروح وهى الحرية - من خلال مقولة (التغير) على وجه الاجمال .

ثمة تمييز آخر داخل مقولة (التغير) يمكن إجراؤه بين (التطور والتقدم) : فإذا لم تكن العضوية تملك إلا أن تحقق قانونها الباطنى فتتطور - وهى بذلك تحقق المقتضى الجوهرى للحرية وهو الضرورة - ولكن (فى الذات) أو (بالقوة) ، فإن (التقدم) مرهون بالوعى أولا وبالحرية ثانيا ، وان كان الوعى فى حقيقته هو الحرية . وبما أن المبدأ الأساسى فى التاريخ هو (تقدم الوعى بالحرية) . كان (التقدم) مرهونا بهذين العنصرين ، وبذا يتم الوصول إلى الفصل النوعى لكل من التطور والتقدم : (فالتطور فعل يحققه الروح بالروح ومن أجل الروح) ، فى حين أن (التقدم فعل يحققه الإنسان بوعيه وبحريته فيتمكن بذلك من إحالة العالم والتاريخ ، بل والروح ذاته ، إلى شىء من وضعه هو) فتسقط بذلك كل ثنائية بين الفيزيقا والميتافيزيقا ، أو بين التاريخ واللاهوت ، إن تأنيس العالم أو أنسنته هى المهمة الالهية الكبرى التى يتعين على الإنسان تحقيقها استنادا إلى وعيه وحريته .

والتغير - من حيث هو انحلال - لاينفك أبدا عن فكرة الميلاد ، أو عن كون الحياة

تخرج من الموت تماما مثلما أنها انتهت إليه : « إن الفكرة العامة ، أو المقولة التى تتكشف لنا بادىء ذى بدىء فى هذا التغير الذى لايهدأ للأفراد والشعوب التى تبقى لمدة معنية ثم تختفى هى فكرة التغير بصفة عامة ، فمنظر أطلال الممالك القديمة يقودنا مباشرة إلى تأمل فكرة التغير هذه فى جانبها السلبى ، فهل يمكن أن يسير المسافر بين أطلال قرطاجة وباليرا ... وبرسبوليس وروما دون أن تثار فى ذهنه أفكار عن زوال الممالك والبشر ، ويحزن حين تخطر بباله فكرة حياة كانت قوية وغنية ولم يعد لها الآن وجود ، وهو حزن لاينصب على خسائر شخصية ، ولا على غايات جزئية هشة ، وإنما هو حزن وأسف نزيه على انهيار حياة قومية متحضرة ورائعة ».[(١)] هكذا تنتهى الحياة إلى الموت لافرق فى ذلك بين حياة الفرد وحياة الأمة ، فالجميع لابد مائت ، لأن قانون التغير يضع بذرة الموت والاضمحلال فى كل مايجرى عليه . ولما كان هذا القانون لايجرى على شىء ، لأنه الماهية الباطنية لكل شىء ، كان الموت جزءا ماهويا مقوما فى حياة كل كائن لافرق فى ذلك أيضا بين الفرد والأمة ، وحتى الأشياء الطبيعية ذاتها لابد لها أن تموت بمعنى ما ، وإن كان الموت الإنسانى ينفرد بأنه لاينفك عن الوعى وإلى هذه النقطة ترجع مأساويته وهو مالاتعانى الطبيعة منه أبدا . ومع ذلك فان الانحلال الناجم عن (التغير) لايلبث أن ينقلب إلى مصدر من مصادر الحياة حين تخرج الحياة منه مرة أخرى : « فالتغير الذى هو انحلال هو أيضا مولد حياة جديدة ، وأنه إذا كان الموت يخرج من الحياة ، فإن الحياة تخرج بدورها من الموت وتلك فكرة جليلة وصل إليها المفكرون الشرقيون ، وربما كانت أعلى نقطة بلغتها ميتافيزيقاهم . ونحن نجدها فى فكرة تناسخ الأرواح مرتبطة بالوجود الفردى . ولكن هناك أسطورة معروفة أكثر من ذلك هى أسطورة العنقاء Phoenix بوصفها نمط حياة الطبيعة : فهى تعد لنفسها بطريقة أبدية المحرقة أو كومة حطب لإحراق نفسها ، وتهلك نفسها ، ولكن تفعل ذلك لكى تخرج من رمادها حياة جديدة ، نضرة ومنتعشة » .[(٢)] ومن ذلك يتضح أن هنالك نوعين أساسيين من (التغير) : أحدهما طبيعى ، والآخر تاريخى ويصح وصفه بأنه إنسانى وروحى . وإذا كان الأول لايزيد عن كونه تكرارا لاجديد فيه ، فإن عصب النوع الثانى هو الإيمان بقدرة الإنسان على تغيير نفسه وعالمه نحو الأفضل ، ونحو تحقيق مزيد من الكمال للفرد وللمجتمع . ولئن كان الأول منهما لايتناول التغير

---

(١) هيجل : محاضرات فى فلسفة التاريخ ، مصدر سبق ذكره ، ب ص ١٦٥ – ٦٧ .

(٢) هيجل : محاضرات فى فلسفة التاريخ ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٦٧ . وأنظر أيضا :
L.Phil. W . H., p. 32

إلا فى المستوى الطبيعى ، فان الثانى يعالج التغير على المستوى الروحى ، أو على المستوى التاريخى على وجه الحصر : « لقد كان الوصف العام الذى وصفت به التحولات التى يعرضها علينا التاريخ منذ وقت طويل هو أنها تقدم إلى شىء أفضل وأكمل . أما التغيرات التى تحدث فى الطبيعة ، مهما كان تعدادها لامتناه ، فإنها لاتعرض علينا سوى دورة يعاد تكرارها باستمرار . فليس هناك جديد تحت الشمس يحدث فى ميدان الطبيعة ... إن الجديد لا يظهر إلا فى تلك المتغيرات التى تحدث فى المجال الروحى . وهذه الخاصية التى يتميز بها عالم الروح تشير فى حالة الانسان إلى مصير مختلف أتم الاختلاف عن مصير الأشياء التى هى طبيعية فحسب ، والتى نجد فيها باستمرار طابعا واحدا ثابتا لايتغير ، يعود إليه كل تغير ، هذا المصير الانسانى المختلف هو (القابلية الحقيقية للتغير) ، وهو تغير إلى الأفضل والأحسن ، والنزوع إلى تحقيق مزيد من الكمال » .[1] هذان هما الشكلان الأساسيان للتغير ، ومن المؤكد أن الثانى منهما هو مايتمتع بالأهمية العظمى فى ميدان التحققات العينية للسلب .

ولئن كان التمييز قد أجرى من قبل بين (التطور والتقدم) استنادا إلى أن أولهما أنطولوجى والثانى نتاج للوعى والحرية ، فإنه يمكن الآن النص على هذا الفارق نصا صريحا بالقول : إن (التطور) هو مايحدث ببطء وبالتدريج ، كما أنه لايحدث إلا استجابة لبواعث ودوافع قائمة داخل الظاهرة أو العضوية ا لمتطورة دون تدخل إرادى من جانب أية قوة خارجة عن الموضوع المتطور ، فى حين أن (التقدم) هو إحداث للتطور نفسه اعتمادا على إرادة الإنسان ووعيه وحريته ، فالوعى هو الذى يتعرف على القوانين الباطنية لتطور الظاهرة ، فى حين أن الإرادة تنفذ ما اختارته الحرية العاقلة أو المسترشدة بالوعى . وفى هذه الحالة يكون من شأن التدخل الإرادى تحويل (التطور) إلى (تقدم) ، فيتم بذلك اختصار الزمن المطلوب إذا حدث (التغير) وفقا لقوانين (التقدم) عن الزمن اللازم لإحداث (التغير نفسه) وفقا لقوانين (التطور) .

ولعل هذه التفرقة كافية لتبين لماذا كان (التطور) قانونا بيولوجيا ينطبق على الكائنات الحية داخل الطبيعة ، فى حين أن (التقدم) قانون تاريخى ينتجه الإنسان بنفسه ولنفسه . إن العضوية ليست حرة إلا فى إطاعة قانون تطورها الباطنى ، فى حين أن الوعى – بعد أن يتعرف على القوانين الباطنية والبيولوجية لتطور الظاهرة – يصبح

---

(١) هيجل : محاضرات فى فلسفة التاريخ ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٣٨ .

بمقدوره التدخل ، فيتحول بذلك مضمون (التغير) ومغزاه من (التطور) إلى (التقدم) . إن (التطور) يفضى إلى الاكتمال وبالتالى إلى الموت ، فى حين أن (التقدم) يفضى إلى الحرية باستمرار وإلى تقدم لايتوقف ، فرغبات الناس وإراداتهم لها من الفعالية والقدرة مايكفى لرفع كل وضع قائم ونفيه وسلبه ، والتحول منه إلى مايتخطاه بتحقيق مزيد من التقدم بلا انقطاع .

(ب) التطور:[١]

أما التطور ، فتصور لاينفك وجوده عن تصورين أساسين هما : (الوجود بالقوة والوجود بالفعل) . ومن الزائد عن الحاجة أن يقرر المرء أن لهذين التصورين تطبيقات شاملة تمتد من الموضوعات الطبيعية حتى الصيرورة التاريخية ذاتها: « إن مبدأ التطور يتضمن وجود بذرة كامنة ، أى قدرة أو وجودا بالقوة يكافح لكى يتحقق . هذا التصور الشكلى يتحقق وجوده الفعلى فى الروح الذى يتخذ من التاريخ الكلى للعالم مسرحا له ، وملكا له ، ومجالا لتحققه . وهو ليس من تلك الطبيعة التى يمكن أن تتقاذفها الأمواج وسط لعبة المصادفات المصطنعة ، وإنما هو الحكم المطلق للأشياء ، وهو لايتأثر على الإطلاق بتلك الأحداث العارضة التى يستخدمها الروح بالفعل ويوجهها لأغراضه الخاصة ».[٢] فالمبدأ العام للتطور هو الإقرار بوجود بذرة أو قوة كامنة داخل الموجود لايستهدف التطور إلا فض ممكناتها والكشف عما تنطوى عليه ونقله من حيز القوة إلى حيز الفعل . وهذا التحقق يتم بالروح وفى الروح داخل

---

(١) المنطق هو الذى يمدنا بالنموذج الأمثل لمقولة التطور . فمقولاته من (الوجود) حتى (الفكرة المطلقة تتطور عن بعضها وتخرج من بعضها فى تسلسل دقيق لايسمح بتجاهل أى منها ، لأن كلا منها تخرج من سابقتها وتتضمن لاحقتها . ولقد أبدى لينين بصيرة ثاقبة حين قرر (أنه يتعذر فهم كتاب رأس المال لكارل ماركس على من لن ينجح فى فهم كتاب هيجل – علم المنطق) . انظر :

V.I. Lenin, *Imperialism The Highest Stage of Capitalism*

(New York : International Publishers, 1939).

ولعله كان يقصد بذلك أن نمو رأس المال وتطوره عملية لها من الدقة ما للتسلسل المقولات فى علم المنطق ، وأن لمفهوم الرأسمالية – ككل المفاهيم الجدلية – حياة محددة ، التطور الباطنى هو حقيقتها ، وأن هذا التطور خاضع للتطور المنطقى شأنه فى ذلك شأن مقولات (علم المنطق) ذاته ، وكان كتاب (رأس المال) هو أحد التطبيقات الممكنة للمنهج الجدلى الذى احتوى عليه كتاب (علم المنطق) .

(٢) هيجل : محاضرات فى فلسفة التاريخ . مصدر سبق ذكره ، ص ١٣٩ .

التاريـخ الكلى أو العالمى الذى يتخذ الروح منه ميدانا لحياته . والتطور عملية ضرورية ، إذ لابد له أن يبلغ مداه تماما بصرف النظر عن كل التعرجات والانحناءات التى يمر بها بقصد تحقيق ذاته . إنه ضرورة لابد لها أن تتحقق مهما أظهر (دهاء العقل) أن المصادفة أو الفوضى هى حقيقة الأشياء ومصيرها فى مسعاه إلى استخلاص الكلى من صميم الفردى الذى يخيل له دهاء العقل أنه إنما يعمل لمصلحته هو ، بينما الحقيقة هى أنه لايعمل إلا لتحقيق الكلى حتى وهو يقوم بأشد الأفعال خصوصية وجزئية . ولابد للأمر من أن يكون كذلك مادام الكلى هو حقيقة الفردى والجزئى من ناحية ، ومادام الكلى ليس له محل يعرب فيه عن نفسه خارج الجزئى والفردى .

ومن ناحية أخرى ، فإن طبيعة التطور ووظيفته لاتقف عند حد الانتقال بالبذرة الأصلية للكائن أو المبدأ الأساسى لوجوده من حالة الوجود بالقوة إلى حالة الوجود بالفعل ، بل إن هذه الوظيفة والطبيعة تمضى إلى أبعد من ذلك : فهى تضطلع من ناحية بتحقيق حفظ الكائن لوجوده أو بحفظ بقائه من خلال قدرته على إنتاج صور شبيهة به أو مماثلة له ، وهى من ناحية أخرى تخرج الكائن من عزلته وتضعه داخل عالم بأكمله من خلال العلاقات التى يرتبط بها مع غيره من الكائنات ، حيث لايلبث أن يكتشف أن هذه العلاقات هى جزء من ماهيته وليس بعناصر خارجية يسعه تدميرها فى أى وقت يشاء ، لأن تدميرها تدمير للذات ما دام (الوجود من أجل الآخر) جزءا لايتجزأ من (الوجود من أجل الذات) : « فالماهية البسيطة - التى ينظر إلى وجودها الخاص على أنه بذرة - تكون فى البداية متمتعة بالقدر نفسه من البساطة ، ولكنها فيما بعد تطور أجزاء متمايزة . ومن ثم تدخل هذه الأجزاء المتمايزة فى علاقات مع موضوعات أخرى فتخضع بذلك لعملية تغيرٍ مستمر ، وإن كانت هذه العملية تؤدى إلى عين مايناقض التغير ، وهى إذ ذاك تضطلع بوظيفة جديدة هى حفظ المبدأ العضوى ، فضلا عن الصور التى تخلقها ».[1] فجوهر التطور قائم فى هذه العملية المزدوجة : تحقيق الكائن لنفسه أو لماهيته بأن ينقل إمكاناته من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل ، ثم حفظه لذاته أو لبقائه من خلال قدرته المستمرة على إعادة إنتاج ذاته فى كيانات مشابهة له ، وإن كانت مخالفة له فى الوقت نفسه لأن كل كائن - وإن شارك غيره فى الجنس - فإن مبدأ الفردية أو التفرد يخلع عليه فردية تميزه عن سائر الأفراد التى تندرج تحت الجنس نفسه .

(١) L. Phil . W . H . P. 126 .

ولئن كان تصور العضوية يمضى سهلا ميسورا ، فإن تطور الروح ، بخلاف ذلك ، يتسم بأنه تطور شـــاق ومؤلم لأن الروح فيه لايتــعارض مع أية قـوة خارجية ، بل هو لا يتـعارض إلا مع ذاته . على أن هناك صـفـة مـشـتـركـة تجـمـع بين التطور الروحى والتطور العضوى - وإن كان الثانى من حيث المبدأ ، لاقيام له إلا بالأول - وهى أن كليهما يستهدف غاية محددة ينجذب المسار كله نحو تحقيقها ، فمن تحقق الهدف أو الغاية يستمد المسار التطورى فى الحالين كل ما له من مغزى ، وكل ماينطوى عليه من قيمة كذلك : « وعلى هذا النحو فان تطور الروح لايمثل نموا هادئا بغير صعوبة كما هى الحال فى الحياة العضوية ، وإنما يشكل عملا شاقا وقاسيا ضد نفسه . وهو فضلا عن ذلك لايكشف عن مجرد التصور الشكلى للتطور ، وإنما عن بلوغ نتيجة محددة ، هى الهدف الذى نريد بلوغه والذى حددناه منذ البداية : وهو الروح فى اكتماله ، وفى طبيعته الجوهرية ، أعنى الحرية . هذا هو الهدف الأساسى ، وهو لهذا أيضا المبدأ الموجه للتطور ، وهو مايضفى عليه مغزاه وأهميته . ففى التاريخ الرومانى نجد أن روما ماهى الهدف ، وهى بالتالى مايوجه انتباهنا نحو الوقائع التى تروى . وعلى العكس ، فإن ظواهر عملية السير لاتخرج إلا من هذا المبدأ وحده ، فلا يكون له معنى ولاقيمة إلا من حيث أنها تشير إليه » .[١] وهذا يعنى إن التطور لايكون بغير هدف أبدا ، فالهدف أو الغاية جزء من فصله النوعى . وهذا الهدف ليس من وضع أحد ، لأنه جزء لايتجزأ من ماهية الكائن المتطور ذاته ، إن لم يكن الماهية كلها . وكما أن ماتستهدفه العضوية من تطورها هو تحقيق طبيعتها ، والإعراب عن ماهيتها إعرابا تاما - بحيث أن الشجرة عندما تعطى أكلها تكون قد حققت الغاية من تطورها - كذلك فإن الروح بالمثل لايستهدف من وراء تطوره إلا تحقيق طبيعته أو ماهيته ، وهى الحرية . ولكن غاية التطور - وهى الحرية بالنسبة للروح - هى فى الوقت نفسه عين المبدأ المحرك لمسار التطور بأكمله من بدايته حتى نهايته . فالغاية والوسيلة هنا متداخلتان بل متفاعلتان بحيث يتعذر فصل إحداهما عن الأخرى تماما .[٢] وهذه هى الخاصية الماهوية المميزة لكل تطور حقيقى ، إذ لايستهدف الكائن من وراء نشاطه كله سوى ذاته أو ماهيته ، والماهية ، فى الوقت نفسه ، هى وسيلة الكائن المتطور إلى تحقيق

---

(١) هيجل : محاضرات فى فلسفة التاريخ ، مصدر سبق ذكره ، ص١٤٠

(٢) S. L., Vol. 2, PP. 383 - 94 .

هويته أو ذاتيته ، والتي هي غايته وهدفه في نهاية المطاف . ولكن قدرة الكائن – من خلال التطور – على أن يكون ذاته تشير إلى أن التطور قد بلغ غايته من ناحية ، وإلى أن الكائن قد أفنى ذاته من ناحية أخرى : فتحقيق الهوية والماهية إفناء لهما في الوقت نفسه . وهذا يعني أنه لابد للتطور من أن يمضي إلى ماوراء نفسه ، أو إلى ما وراء هوية بعينها . وبما أن العضوية عندما تمضي إلى ماوراء ذاتها فهي إما أن تنتج شبيها لها ، أي تتكاثر ، وإما أنها تفنى ، في حين أن مضي الروح إلى ماوراء ذاته في مرحلة من المراحل يدفع به مجددا إلى ذاته ، كان التطور بمفرده قاصرا عن تفسير حركة الروح التي تمثل صيرورة مستمرة لاتستهدف إلا تقدم الوعي بالحرية . ولما كان تحقق المبدأ الأساسي في التاريخ – وهو تقدم الوعي بالحرية – لايكشف عن نفسه مرة واحدة وإلى الأبد ، بل هو لايكف عن التجلي والظهور في مستويات متعددة ومتصاعدة بلا انقطاع ، بحيث يمثل التحول من مستوى إلى الذي يليه (تقدما) ، كانت مقولة (التقدم) متممة لمقولة (التطور) ، وكانت (الحرية) – وصميمها الوعي – هي المجلى الذي يكشف فيه وعي الروح بذاته عن قدرته اللامحدودة على التقدم ، وعلى نسخ كل مستوى راهن والمضي إلى ماورائه تمهيدا لرفعه هو أيضا . فإذا كان (التطور) يحقق ماهية بعينها ، فإن (التقدم) – وحقيقته تقدم الوعي بالحرية – هو الحركة التي يتم بها نسخ التطور والانتقال نتيجة لذلك من ماهية إلى أخرى ، أو بالأحرى التقدم من هذه المرحلة أو تلك إلى مرحلة تعلوها وأشد تقدما من سابقتها . وهذا هو (التقدم) بالمعنى الدقيق للكلمة . وبعبارة أخرى ، حيث تتحول الأنطولوجيا إلى شيء من وضع الوعي والحرية ، أو حين تتحول الأنطولوجيا إلى إبستمولوجيا ، أي حين تتصرف المعرفة الإنسانية بصورة مهيمنة على قوانين الوجود الأساسية ، وحين تصبح (المعرفة قوة بالفعل[1]) ، يكون (التطور) قد تحول إلى (تقدم) . فليس التقدم في حقيقته سوى الخضوع لما تمليه البنية الأنطولوجية للعالم بقصد إخضاعها لسلطان الوعي لاحقا .

(جـ) التقدم :

لعل أدق تعريف يمكن تقديمه للتقدم هو أنه التركيب بين الأنطولوجيا والإبستمولوجيا . وقد يكون من الأصح القول إن (التغير) يتكون من ثلاث (التغير)

---

(١) هذا هو قول بيكون الشهير : (المعرفة قوة) : انظر : Phen. M., P. 515 . (Note)

فيه هو القضية وهى تنطوى ضمنا أو بالقوة على الأنطولوجيا والابستمولوجيا ، بينما (التطور) هو نقيض القضية ، فى حين أن (التقدم) هو المركب أو التركيب فيها والذى يشتمل على الضدين بوصفهما مرفوعين . وهذا يعنى إن (التقدم) ينطوى على (التغير) وعلى (التطور) ، وأنه ليس جمعا حسابيا لهما ، بل هو محصلة لتفاعل كيميائى بينهما ينتج هوية جديدة لاسبيل إلى تحليلها إلى عناصرها الأولية إلا بتدميرها ، وهذه هى حقيقة (التركيب الجدلى بين الأضداد) . إن (التقدم) هنا هو سلب السلب الذى تستعيد فيه عملية التغير الهيمنة على ذاتها واستدماج أخريتها بوصفها جزءا لايتجزأ من صميم السلبية المطلقة أو الإيجاب اللامتناهى ، وهذه هى حقيقة الذات على وجه الحصر . ففى (التقدم) يعود (التغير) إلى ذاته ويصبح ذا قوام محدد ، أى ذاتا مكتملة قد أنتجت نفسها من خلال سلب السلب . فالذات هى حقيقة التقدم ، وبعبارة أدق : (التقدم ذات) . ولما كانت حقيقة الذات هى الوعى والحرية ، كانت حقيقة التقدم لاتنفصل عما تتقوم به الذات ، وبالتالى كان من المتعذر تصور ماهية التقدم إلا إذا كان الوعى والحرية داخلين فى صميمها . ولابد للتقدم من أن يكون ذاتا ، لأن وجوده مشروط بالفعالية ، وليس هناك فعالية بعيدا عن الذات . والذات لاتفعل إلا استنادا إلى وعى صميمه الحرية ، ومن ثم فإن (صورة الذات فى التقدم هى الحرية) . ولما كانت حقيقة الحرية هى (فعل الحرية) ، كانت حقيقة التقدم هى استخدام الحرية فى إنتاج الواقع . ولما كانت الذات نفسها جزءا من الواقع ، كانت الذات تبدع أو تنتج ذاتها من بين ماتنتجه . ولذا يقاس التقدم لا بالوقائع بل بمدى ما استطاعت الذات تجاوز ذاتها وهى تنتج ذاتها. إن الذات هى حقيقة الواقع ، مثلما أن المعرفة هى حقيقة موضوعها ، ومثلما أن الأنا هو حقيقة الوجود . وبما أن الذات هى التى تضع الوجود ، فمن الطبيعى أن يقاس (الواقع) – وهو هنا الشكل التاريخى للوجود – بالذات لا أن تقاس الذات به . وإذا كانت (الخبرة الفينومينولوجية) قد أظهرت (أن الذات هى حقيقة موضوعها) ، بينما كشفت (الخبرة الأنطولوجية) عن (أن الموضوع هو الذات) ، فإن (التقدم) هنا هو الذى يمد الخبرة على الإجمال بالتحقق الفعلى لهاتين الخبرتين ، ولكن فى صورة تاريخية . وبعبارة أخرى ، إذا كانت القدرة السالبة للذات قد أبدعت موضوعها ، بينما تكشف الحقيقة الأنطولوجية للموضوع باعتبارها ذاتا ، فان التقدم هو الصورة التاريخية للذات فى مرحلة محددة من مراحل إنتاجها لذاتها أو لموضوعها ، إذ لافرق بين الأمرين على أية حال . إن التقدم هو التحقق العينى للسلب ، أو هو الصورة التاريخية لفعالية الذات الأساسية – الفعالية السلبية – والتى هى فعالية للفكر أولا وبالذات ، لأن الفكر بطبيعته سلب لما هو ماثل أمامه دوما .

ومن المحتمل أن يكون امتلاك الإنسان (دافعا نحو الكمال) هو الجذر الحقيقى الذى خرجت منه (فكرة التقدم) بصورة أساسية . إن مقارنة الحياة الإنسانية بالظواهر الطبيعية تكشف عن أن عالم الإنسان عالم متغير ومتطور ، وعلى الأصح عالم حقيقته التقدم ، فى حين أن التغيرات التى تتكشف الطبيعة عنها لاتزيد عن كونها تغيرات محددة تعيد تكرار نفسها إلى الأبد . ومن هنا ارتبطت فكرة التقدم بالحياة الروحية للإنسان وبالتاريخ أيضا باعتباره المجلى الذى يكشف الروح فيه عن التقدم الذى لايكف عن إحرازه فى كل وقت ، وبالتالى قامت علاقة وثيقة جدا بين التقدم وبين النشاط الروحى ، على اعتبار أن التقدم الحق هو بطبيعته تقدم روحى ، فى حين أن الصيرورة فى الطبيعة لاتزيد عن كونها تكرارا لحركة بعينها ، وإن كان هذا لايمنع من الاعتراف بضخامة التغيرات الطبيعية ، وحتى باستعصائها على الحصر : « لقد تم تأويل التغير التاريخى بالمعنى المجرد لوقت طويل بحدود عامة على أنه تجسيد لضرب من التقدم نحو حالة أفضل وأكمل . أما التغيرات فى العالم الطبيعى ، بصرف النظر عن تنوعها الضخم ، فتعرض علينا باستمرار حركة تتكرر إلى الأبد eternally se- curring cycle ، ذلك أنه لاجديد فى الطبيعة تحت الشمس ... أما الجديد ، فلا يظهر إلا فى تلك التغيرات التى تحدث فى المجال الروحى . وهذه الخاصية للظواهر الروحية قد أوجدت الفكرة القائلة إن مصير الإنسان مختلف تماما عن مصير الموضوعات الطبيعية المحض ... فالإنسان يتكشف عن مقدرة حقيقية على التغير ، تماما كما لاحظنا على التو فيما يتصل بالتقدم نحو حالة أفضل وأكمل ، وباختصار إنه يمتلك دافعا نحو الكمال an impulse of perfectability »[(١)] على أنه لابد من التمييز بدقة بالغة بين التقدم والتغير ، لأن من شأن القول بقدرة الإنسان على تحقيق كمال لامتناه فى تاريخه ، وبتحقيق تقدم غير محدود فيه أن يحول (التقدم) إلى مجرد ضرب من (التغير) يخلو من كل تحديد أو تعين : ففكرة التقدم « تصاغ عادة بطريقة توحى بأن الإنسان قادر على الكمال ، أى من الممكن له ، بل ومن الضرورى أن يحقق مزيدا منه على نحو مضطرد man is perfectable increasingly perfect . ومن وجهة النظر هذه لايكون الاستقرار هو القيمة القصوى ، بل على العكس من ذلك تصبح هذه القيمة للتغير . ذلك لأن الاعتبار الوحيد يكون هنا لاضطراد الاكتمال الذى يكون

---

(١) L. Phil . W . H . PP. 124 - 25 .

فى هذه الحالة غير متحدد ، وبذلك نكون أمام فكرة التغير وحدها وجها لوجه ؛ وبذلك لايكون لديها محك يمكن أن نقيس به التغير ، ولا أية وسيلة نقدر بها المدى الذى يستظل عليه حالة الأشياء محافظة على الجوهر الحق والكلى how fat the present state of affairs is keeping with right and with the universal substance.

إذ ليس لديـنا مبدأ يعيننا على تجـنب العوامل التى تكون غير ذات صلة أو هدف أو غاية محددة قابلة لأن نراها ، وفى مثل هذه الحالة فإن الخاصية الوحيدة المحددة التى تتبقى هى (التغير) بعامة ».[1] فالتغير الذى يمضى قدما وفقا لخط مستقيم ومنفتح على المستقبل بغير حد يفسد التقدم ويبطله ، لأنه من الناحية الأولى يتنكر لكل معيار أو محك يمكن اتخاذه مقياسا لتقدير المسافة التى تم قطعها، وهو من الناحية الأخرى يهدد استقرار المجتمع إذ يجعل من حق أية مجموعة فيه أن تدعى أن ثمة أهدافا على المجتمع تحقيقها والتقدم نحوها . وبعبارة أخرى ، إن القول بامكان التقدم إلى مالانهاية ، وبقدرة الإنسان غير المحدودة على الكمال ، من شأنه الحيلولة بين التغيرات الكمية وبين تحولها إلى تبدلات كيفية لانتفاء إقرار المجتمع بطبقاته ونقاباته ومؤسساته بوجود حد ينبغى التوقف عنده وعدم تجاوزه .

على أن المضى من تبدل كيفى إلى آخر وإمكان ذلك إلى مالانهاية يشهد على أن الخشية هنا من تحول التقدم إلى محض تغير هى فى حقيقتها خشية على الاستقرار وليس على أى شىء آخر ، أو بالأحرى هى خشية على مصالح محددة أو سلطة حكومة بعينها تدافع عن مصلحة فئة أو طبقة محددة . وما (الاستقرار) ، وكل المترادفات التى تنطوى على المضمون نفسه ، إلا القشرة الخارجية التى تغلف هذه المصلحة المحددة أو تلك . ومع ذلك ، فالأصوب هنا هو أن وقوف الجدل فى صف الاستقرار الذى يبدو أنه مجرد وسيلة لتبرير الطغيان الطبقى والاستبداد الحكومى إن هو إلا قشرة خارجية تغلف صراعا حادا ينطوى عليه الجدل نفسه بين كونه منهجا وبين كونه مذهبا . إن الانحياز إلى الاستقرار والدعوة إلى وجوب عدم تخطى حد معين فى التقدم هو فى حقيقته انتصار لوجهة النظر التى ترى أن الجدل مذهب[2] وليس منهجا

---

(١) Ibid. , P. 125 .

(٢) ولاشك أن هيجل نفسه يميل إلى الأخذ بهذا الرأى . ومن كانت نقائص هذا الرأى ، فإنه يتجنب الزعم بأن المفاهيم الفلسفية مفاهيم غير تاريخية .

فحسبه وأما الانحياز إلى القول إن التقدم ممكن إلى مالانهاية ، و أن الكمال البشرى ثروة لايمكن تصور نضوبها فى يوم من الأيام ، فيمثل إيمانا مناقضا للمنزع الأول مؤداه الاعتقاد بأن الجدل منهج[1] بالدرجة الأولى . إن هذا التوتر الداخلى الذى ينطوى عليه الجدل ذاته بين المنهج والمذهب ، واختيار الفيلسوف لأحد الطين ، أو اهتداؤه إلى حل ثالث يتجاوز النقيضين ويحتفظ بهما فى وحدة متناقضة بوصفهما مرفوعين ، هو الذى سيحدد مضمونا محددا للتقدم يرجحه الفيلسوف على سائر المضامين الأخرى المحتملة للتقدم .

على أن هناك مايجمع بين (التطور والتقدم) لاسيما وأن التقدم هو (الرفع المستمر للتطور بتوسط الوعى والحرية) . ولئن كانت عملية التوسط هذه تفرق بين المفهومين ، فان ضربا من المباشرة يجمع بينهما مادام كل من تطور العضوية وتطور الروح إنما يتحقق من خلال نقل مافيهما من إمكانات من حيز القوة إلى حيز الفعل : « فالعضوية الفردية تنتج نفسها ، وتجعل من نفسها بالفعل ما كانت عليه دوما بالقوة ؛ وكذا الأمر بالنسبة للروح ، إذ يجعل من نفسه بالفعل ماكانه على التو بالقوة . غير أن تطور العضويات الطبيعية يحدث بطريقة مباشرة وبغير عقبات أو إعاقات ، ذلك لأنه مامن شىء يمكنه أن يتدخل بين المفهوم Concept وبين تحققه ، وبين الطبيعة المتحددة تحددا باطنيا للبذرة أو الجرثومة وبين الوجود الفعلى المطابق لها . ولكن الأمر مختلف

---

(١) وعلى الرغم من كل مايتمتع به هذه الرأى من شيوع ، فانه يتصور المنهج على أنه شىء غير تاريخى ، أو على أنه صورة فارغة من كل مضمون بوسع المفكر أن يملأها بأية مادة يشاء . وهذا قول زائف يمضى فى تبسيط المسائل الحقيقية إلى أكثر مما هو متصور . ولقد شعر ماركس نفسه بهذا الخطر – خطر اللاتاريخية – الذى يؤدى إلى انتفاء التعين ، وإلى أن يخسر السلب كل ماله من قوة تمكنه من إنتاج التعين ، فذهب إلى القول : أن الشيوعية هى آخر مايستطيع التحدث عنه بوصفها حالة مفترضة للإنسان فى المستقبل .

انظر : كارل ماركس ، **نقد برنامج غوته** (موسكو : دار التقدم ، ١٩٦٢) .

فحافظ بذلك على تاريخية المفاهيم الفلسفية من ناحية ، وعلى قدرة السلب على إنتاج التعين من ناحية أخرى ، فلم يكن بذلك إلا واحدا من بين الذين اختاروا التسليم بصحة التناول الهيجلى للجدل ، وهو تناول لايتنكر لمذهبية الفلسفة تنكرا نهائيا . ولقد طبق لينين الطريقة نفسها فى تناول الجدل حين قرر من بعد ماركس أن الامبرالية هى أعلى مراحل الاستعمار ، فمضى بذلك خطوة أبعد فى فهم مفهوم الرأسمالية من ذلك الحد الذى انتهى إليه ماركس فى تحليله لهذا المفهوم فى كتابه رأس المال . انظر : لينين – الامبرالية أعلى مراحل الاستعمار* ، فكان بذلك وفيا للطريقة الهيجلية فى تفهم الجدل وفى تفهم طبيعة التقدم من حيث ارتباطه بتعين محدد .

* مرجع سبق ذكره .

عـن ذلك فى عـالم الـروح : فالعمـلية التى يتم بفضلها ترجمة تعينه الباطنى إلى واقع reality لابد من أن تكون متوسطة mediated بالوعى والإرادة »[١] . والفارق واضح بين الأمرين : فكون التطور العضوى أقرب إلى المباشرة يجعل منه تطورا سلميا ، فى حين أن من شأن التوسط – وهو عماد التقدم الروحى فى الروح وبالروح – أن يجعل من التقدم نزاعا شاقا لانهاية له للروح مع ذاته : « وهكذا فإن الروح ينقسم على ذاته ؛ وعليه أن يقهر ذاته من حيث هو عقبة كريهة فى وجه تحقيقه لغايته ... وأنه إذ يتعين لإرادة الروح أن تحقق مفـهومه الخاص ، فإنه فى الوقت نفسه يفرض الغموض على رؤيته للمفهوم ، ويكون فخورا ومفعما بالرضى فى هذه الحالة من الاغتراب عن الذات ».[٢] وهنا ثمة فارق لابد من إبرازه بين كون التقدم ماهية للروح ، وبين كون التقدم يسير فى خط مستقيم : فبينما أثبتت المناقشة صحة الافتراض الأول ، فإن التوسط يدحض الافتراض الثانى . ولو كانت حركة الروح فى تقدمه حركة مستقيمة ، لكانت مباشرة ، ومن ثم لخلت من كل توسط ، ولارتدت بالتالى إلى كونها حركة تطورية لعضوية طبيعية لاتوسط بينها وبين مفهومها . إن اغتراب الروح عن ذاته – نتيجة للغموض الذى يفرضه على رؤيته لغايته – يحيل الوساطة إلى جزء من بنائه الأنطولوجى . ولما كانت تعنى الوساطة أن الروح لايستطيع الوصول إلى ذاته إلا عبر آخر ، كان الروح يغترب عن ذاته فى الطبيعة وفى التاريخ وفى وعى الإنسان وحريته ، وهذه العناصر وغيرها هى الوساطات الضرورية التى تمكن الروح من قهر ذاته والعودة إليها ومن ثم تحقيق غايته مما فرض على هذه الوساطات من آلام وشقاء وتمزق . وصحيح أن الوساطة تفرض على الروح ضربا من التمزق أو الوعى الشقى ، ولكن الذى يستشعر ألم هذا التمزق هو ذلك الوعى الذى تتحقق فيه تلك الوساطة بفضل الحرية التى لا انفصال لها عن الوعى أبدا . ومع ذلك فان الروح لابد له فى النهاية من بلوغ أهدافه وغايته . إن حقيقة الروح هى التقدم ، وحقيقة التقدم غير منفصلة عن الوساطة ، لأن الروح يبلغ غايته ويحقق هدفه بتوسط آخريته التى لايلبث أن يقهرها ويعود إلى ذاته إذ يتعرف على ذاته ويهتدى إليها فى هذه الآخرية ، وهذا هو شرط التقدم الحقيقى ، أعنى تحقيق الهدف أو الغاية بتوسط آخر وليس بصورة مباشرة وإلا تحول التقدم إلى تغير ، وفى هذه الحالة لايعود من الممكن أن يكون للتحدث عن هدف أو غاية محددة قيمة أو دلالة على الاطلاق .

L. Phil. W. H., P. 126 . (١)

Ibid., PP. 126 - 27 . (٢)

وتحقق غاية الروح معناه أن لهذه الغاية مضمونا متعينا وإلا لما أمكن تحقيقها أبدا ، وهذا مايميز التقدم عن التغير . وأما الغاية التى يستهدف الروح تحقيقها ، فليست إلا « الروح فى طبيعته الماهوية ، أى باعتباره مفهوم الحرية ».[1] وهذه الحرية - من حيث هى الطبيعة الروحية للروح إن جاز القول - لاتتحقق بتطور سلمى كما هو الحال بالنسبة لتطور الطبيعة التى لايكاد يصح إطلاق اسم (السلب) على تغيراتها : فالطبيعة لاتستطيع أن تدرك ذاتها ، ولذلك فإن سلب الصور التى تخلقها غير قائم بالنسبة لها . أما فى حالة الظواهر الروحية فإنه يتم انتاج صور أعلى عبر الانتقال من الصورة الأبكر والأقل تقدما . وهكذا تكف الأخيرة عن الوجود . والحقيقة القائلة أن كل صورة جديدة هى تحوير لسابقتها تشرح لنا لماذا تقع الظواهر الروحية داخل وسيط الزمان . ولذا لم يكن التاريخ العالمى ككل إلا تعبيرا عن الروح فى الزمان ، تماما مثلما أن الطبيعة هى تعبير عن الفكرة فى المكان ».[2] ان افتقار الطبيعة إلى الوعى هو فى حقيقته افتقار إلى القدرة السالبة ، أما الروح فحقيقته كلها قائمة فى (السلب) ، لأن حقيقته الوعى ، وأما الحرية ، فهى طريقته فى الوجود . ولا وجود للسلب فى غياب الوعى والحرية . وأما التقدم - وهو أوضح التحققات العينية للسلب فى التاريخ - « فيتخذ صورة المراحل المتعاقبة والمتتالية فى تطور الوعى ... وبما أن التقدم يكمن فى تطور الوعى ، فإنه ليس مجرد عملية كمية ، وإنما هو سلسلة من العلاقات المتغيرة نحو الماهية المقومة
" but a sequence of Changing relationships towards the underlying essence"[3] .

فالتقدم مرتبط أساسا بالظواهر الروحية والعلاقة بين هذه الظواهر هى علاقة سلب متعين ، بمعنى أن الظاهرة اللاحقة هى سلب جزئى أو تحوير لجوانب محددة من الظاهرة السابقة عليها ، ولذا فان إنتاج صورة روحية أعلى لابد له من المرور بالصورة السابقة عليها مباشرة كى يتم هدم بعض جوانبها من ناحية ، ولكى يتم الاحتفاظ بما فيها من جوانب إيجابية فى الصورة الجديدة التى تتولد بوصفها نتيجة لسلب السلب . وبما أن التقدم هو ماهية الحياة الروحية ، كان الزمان هو الوسيط الذى يتجلى من خلاله كل تاريخ الروح ، ومن هنا كان التاريخ العالمى تعبيرا عن الروح فى الزمان ،

---

(١) L. Phil. W. H. , P. 127 .

(٢) Ibid., P. 129.

(٣) L. Phil . W. H. , P. 129 .

بينما كانت الطبيعة هى التعبير عن الفكرة فى المكان . ومن شأن ذلك أن يكشف عن العلاقة الوثيقة بين الوعى والتقدم بتوسط السلب ، لأن كل تقدم فهو تقدم للوعى ، بينما السلب المستمر لأشكال الوعى وصوره هو التقدم ذاته . وأما التقدم ، فهو تلك الذات التى تعبر عن نفسها من خلال المراحل المتعاقبة والمتتالية فى تطور الوعى ، إذ أن تطور الصور الروحية هو ليس بشىء سوى تطور للوعى ذاته . ولما كان تطور الوعى هو التقدم ذاته ، وكان تحول الوعى من إحدى صوره إلى الأخرى هو فى حقيقته تحول من الكم إلى الكيف ، كان من الممتنع على التقدم إلا أن يكون سلسلة من العلاقات المتغيرة بلا انقطاع أو هو بالأحرى سلسلة من العلاقات الكيفية التى تستهدف إنتاج غاية محددة هى من تاريخها بمنزلة الذات من أعراضها ولواحقها ، كالحضارة العربية والحضارة التكنولوجية المعاصرة أو حضارة الأمة الجرمانية ودولتها البروسية . وهذا هو المقصود تماما بخلع صفة الذات على التقدم . ومالم تكن الغاية متعينة ، فان مسار الصيرورة نحو هذه الغاية لن يكون من الممكن له التحول إلى الذات ، بل سيظل مجرد تغير محض . وعلى سبيل المثال فإن أثينا وروما وعصر النهضة وعصر التنوير والثورة الفرنسية والثورة الصناعية وتحرر بلدان العالم الثالث كلها غايات متعينة أو (ذوات) كل كلى منها يفسر حقبة بأكملها من تاريخ العالم . ولما كانت الذات وحدها هى التى تمتلك المقدرة على الهيمنة على المتناقضات ، وكانت الكليات التاريخية الحقيقية تضطلع بالمهمة نفسها ، كان الانتقال من أحد هذه الكليات إلى الذى يليه (تقدما) ، وكانت قدرة هذا الكلى بعينه على استيعاب المتناقضات الداخلة فى المرحلة التى يمثلها تؤهله بحق لأن يوصف بأنه (ذات) . وهذا أمر طبيعى مادامت الذات هى مقر الكليات جميعا . وعليه يكون التقدم هو مضى الذات من مرحلة إلى مرحلة أسمى من سابقتها تكون فيها الذات أقرب إلى ذاتها . ومافعل الذات هنا المنتج للتقدم فى التاريخ إلا (فعل الحرية ذاته) ، ومافعل الحرية المبدع للواقع ، من خلال الفعالية المثالية للذات ، إلا (الكوجيتو) الذى يمضى إلى أبعد حد ممكن فى لحم الذات بذاتها مرورا بعدد لانهاية له من الوساطات بينها وبين ذاتها ، وماهذا الكوجيتو الذى يترجم عن نفسه ، من خلال التحقق العينى للسلب فى مجال الروح أو فى إطار التاريخ ، إلا التحقق الفعلى للفكرة وهى تعبر عن نفسها وتفض مضمونها داخل التاريخ الذى يتأتى للروح من خلاله أن يصل إلى الوعى الذاتى المطلق بذاته ، فالروح المطلق هو (ذات الذوات جميعا) ، إن صح التعبير ، أو هو (غاية الغايات) التى يتجه إليها كل نشاط للفعالية

المثالية للذات المنتجة للواقع ، والقائمة من وراء كل تحركات الروح ومبادآته التى يكشف عنها نشاط الفكرة فى سعيها المستمر إلى أن يتحقق للروح وعيه الذاتى المطلق بذاته ، أو الروح المطلق ، الذى هو الذات الحقيقية أو الغاية التى تنجذب نحوها كل ذات فتحافظ على وجودها فيها بوصفها مرفوعة .

إن بلوغ هذا المستوى الروحى الأخير يعنى أن الحياة الروحية قد تخلصت من كل نقص ، ونجحت فى اكتساب كل كمال ممكن لها ، أو هى قد حققت طبيعتها التى هى ليست بشىء سوى غايتها . وماهذه الغاية فى الواقع إلا « الدافع الموجه والباطنى الحياة الروحية لتحطم عنوة قشرة هذا الوجود الطبيعى والحسى وكل ماهو غريب عنها ، ولكى تصل إلى ضياء الوعى ، أى إلى طبيعتها الحقيقية ».[١] وما يشهد على بلوغ ذلك هو تحول الوجود إلى شىء ذى شفافية مطلقة بحيث يكف عن أن كون آخرية ، وبحيث تنتفى فيه كل ضروب المقاومة الممكنة التى تواجه بها الذات من قبل الموضوع ، وبحيث لاترى فى الوجود إلا ذاتها . وبما أن هذا الهدف لايتم بلوغه إلا عبر العديد من الوساطات أو السلوب ، أو الانتقال من تعين إلى تعين « كان على التاريخ أن يتعامل مع الواقع ، الذى يتبين على الكلى ، على أية حال ، أن يتخذ فيه صورة متعينة ».[٢] ولما كان للروح غاية محددة ومتعينة ، ولم يكن التقدم مفتوحا إلى مالانهاية حتى لايفقد ذاته أو وجوده ، من حيث هو ذات ، فيستحيل إلى محض تغير « فإن مفهوم الروح يشتمل على عودته إلى ذاته والذى يتمكن بفضله من أن يجعل من ذاته موضوعا لذاته ، وعلى ذلك فان التعاقب progression لايمكن أن يكون تقدما مستمرا إلى مالانهاية ، وذلك لأن له هدفا محددا - أعنى عودته إلى ذاته . وعلى ذلك فانه ينطوى على نوع من الحركة الدائرية مادام الروح يحاول اكتشاف ذاته[٣] » . إن عودة الروح إلى ذاته هى سلبية مطلقة أو إيجاب لامتناه ، أو هى دليل على أن الروح ذات ، لأن السلبية المطلقة والإيجاب اللامتناهى صفتان للذات تختص بهما بفعل مالها من قدرة على السلب بعامة وسلب السلب بخاصة الذى هو أخص صفاتها. وعودة الروح إلى ذاته معناها أنه قد حقق هدفا محددا ومرسوما وأن الذات قد انتصرت على كل العقبات التى اصطنعتها أو افتعلتها ، فتحقق بذلك للذات نضج يفرض على الروح يفرض لى الروح الاغتراب عن الذات من جديد كى يتعمق معرفته بذاته فى مادة جديدة

(١) L . Phil., W. H., P. 131.

(٢) L. Phil . W. H., p. 149

(٣) Idem .

أو وفي وسط جديد يسمح الروح فيه لنفسه بالتعرف على خبرات جديدة لم يكن ليتمكن من الإعراب عنها في الوسط القديم الذي سبق له أن تعرف على ذاته فيه ، إن هذا الانتقال الذي يتحقق للروح عندما يتحول من مستوى للخبرة يتهيأ له في وسط بعينه دون سواه إلى مستوى أسمى من الخبرة يتهيأ له أن يتعرف فيه على خبرات جديدة في وسط جديد - بحيث لايعيد فيه تكرار الخبرات القديمة التي امتلكها في المستوى السابق ، وإن كانت خبرات الروح تشكل وحدة مترابطة ومتماسكة لأن الروح واحد ، ولأن ذاته التي تتطور بلا انقطاع من خلال تنوع الخبرة ذات واحدة بالتأكيد - هو تقدم فعلي يشهد على الروح قد نجح حقا في المضي خطوة إلى الأمام من ناحية ، وعلى أن التقدم - من حيث هو ذات - جزء لايتجزأ من صميم البناء الأنطولوجي والماهوي للروح .

ولما كان الطابع المهيمن على حركة الروح المتقدم في صعوده دائما أبدا هوالطابع الكيفي بصورة أساسية - وذلك لأن الروح يتقدم من كلي إلى كلي ، أو من ذات إلى ذات ، كالتقدم من أثينا إلى روما ، ومن روما إلى العصر الوسيط ، أو من الحضارة المسيحية إلى الحضارة الاسلامية ... الخ - كان التقدم الذي يحققه الروح ، في حقيقته ، تقدما من أمة إلى أمة أخرى . وبما أن كل أمة هي ، في حقيقتها، (ذات) تنحصر ماهيتها في التعبير عن كل بعينه - ومن هنا يتبين أن كل كلي يتسم بطابع حضاري معين - كان انتقال الروح من كلي إلى آخر هو في حقيقته انتقال من أمة إلى أمة ، ومن ثم كانت كل أمة تجسد في حياتها كليا بعينه هو منها بمنزلة الذات . وإذا كان الروح في سعيه الدائب نحو تحقيق غايته يحيا في هذه الأمة لوقت ثم يتخطاها وينساها ، أو هو بالأحرى يضعها في أعماق ذاكرته ناقلا تعبيراته الأساسية عن ذاته منها إلى سواها ، فماذا عسى أن يكون بوسع هذه الأمة أن تفعله لكي تبقى على نوع من الارتباط الحي بينها وبين حاضر الروح ومستقبله ، وبينها وبين ماضيها الذي هو ليس بشيء سوى ماضي الروح ذاته ؟ إن التقدم المطرد الذي يحرزه الروح في الأمم الأخرى ، أمة بعد أمة ، يضغط على الأمم التي حقق الروح فيها لنفسه مايستطيع من وعي بالذات ، ومن ضروب الخبرة الممكنة التي استطاع أن يحققها في تلك الأمم ، فتستشعر الأمم الغابرة ، أو التي طواها الروح في أعماق ذاكرته ، غربة متزايدة عن حقيقة الروح الراهنة ، فتتطلع إلى الارتقاء بذاتها إلى المستوى الراهن للروح . وهذا الارتقاء بالذات العتيقة لهذه الأمة أو تلك يكون أول الأمر بالعودة إلى تراثها بقصد

إحيائه وبعثه وتجديده للصعود(١) بالذات إلى حقيقة الروح الراهنة . هذه المحاولة للتطابق مع العصر ، وربما لتخطيه ، هى مايمكن التعبير عنه بإحياء الروح وتجديده وبعثه . وإلى هذه المقولة الأخيرة – مقولة التجدد – ينصرف الانتباه الآن .

---

(١) وهنا يتخذ هذا (الصعود) شكل رجوع أو نكوص إلى الماضى يتمثل فى العودة إلى التراث . وهذه العودة إلى التراث هى النقطة المشتركة بين كل المحاولات التجديدية ، ولكنها بعد هذ العودة مباشرة تنتهى إلى موقفين أساسيين فى النظر إلى البعث والتجديد : أولهما نكوص وهرب إلى الماضى بالدعوة إلى تكراره وإعادة إنتاجه كما كان أول مرة ، وهذا موقف غير مقنع ، فما جدوى أن يعاد إنتاج ماسبق انتاجه وتحقيقه مرة أخرى حتى ولو كان فى عصره رائعا وعادلا إنسانيا ! إن التكرار ممل للروح ومضجر له ، والروح يأباه وينكره ويهرب منه أيضا . ويعد التفكير السلفى الدينى بمجمله تطبيقا حيا لهذا المنزع فى التفكير . انظر :

د. محمد عمارة ، نظرة جديدة إلى التراث (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٤) .

وهذا الموقف فى حقيقته يتطابق مع الرؤى اليوتوبية المرتدة أو الراجعة التى تضع المثل الأعلى وضعا مقلوبا حين تنظر إلى الماضى على أنه النموذج الذى يجب احتذاؤه ، لأن الحاضر ليس إلا سقوطا وخطيئة بالقياس إلى الماضى . وقد تكون قصة طرد الانسان من الفردوس وسقوطه هى المصدر الأول لهذا النوع من التفكير اليوتوبى . انظر : العهد القديم ، سفر التكوين ، الأصحاح الثالث ٣ و ٤ ، وانظر أيضا : القرآن الكريم ، (طه ١٢٣) ، (البقرة ٣٦ ، ٣٨) ، (الأعراف ٢٤) . وثانيهما النظر إلى العودة التى التراث ، أو إلى ماضى الأمة ، على أنه مجرد لحظة مرفوعة تستهدف نسخ هذا التراث وإدماجه فى حاضر جديد لايكون فيه الماضى إلا مجرد لحظة ، بينما يكون الحاضر الجديد نتاجا محتملا للتفاعل بين لحظة الماضى ، التى رفعها الروح ووضعها فى آن معا فى هذه الأمة أو تلك ، وبين الحقيقة الراهنة للروح ، وهى أعلى لحظة استطاع بلوغها . انظر : حسن حنفى ، التراث والتجديد : موقفنا من التراث القديم (القاهرة : المكتب العربى للبحث والنشر ، ١٩٨٠) .

وانظر أيضا : ميشيل عفلق ، فى سبيل البعث (بيروت : دار الطليعة ، ١٩٥٩) ص ٨٢ .

وانظر أيضا : زكى الأرسوزى ، مشاكلنا القومية وموقف الأحزاب (دمشق : دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر) ، ١٩٥٨ ص ١٣٣ . وحتى يحافظ هذا الموقف على منطقيته وتماسكه الداخلى حرى به الانتصار للحظة المعاصرة وليس للحظة الماضى أو التراث . ومالم يكن المركب ، الذى ينتهى إليه هذا الموقف ، بين الأضداد ينتصر للمعاصرة بشكل واضح ، فانه قد ينزلق إلى موقف خطر جدا يتمثل فى الجمع بين لحظة الماضى والمعاصرة جمعا حسابيا أو جمع تجاور يطلقون عليه اسم (التوازن) .

انظر : د . محمد عمارة ، نظرة جديدة إلى التراث ، مرجع سبق ذكره .

د. زكى نجيب محمود ، تجديد الفكر العربى (الطبعة الرابعة ، القاهرة : دار الشروق ، ١٩٧٨) .

بحيث نأخذ من الحاضر تقدمه العلمى وتقنيته المتطورة ، ومن الماضى بهاءه الروحى ، فنكون كمن يمزج البرادة بالنشارة كل يأخذ مايريده منهما فى أى وقت وينقلب به مسرورا ، وكأن الشكل الوحيد الممكن للحياة الروحية هو مايعتقدونه أنه الحق الصراح ، وكأن المستوى الروحى الذى يؤثرونه قد وجد معزولا عن المستوى الحضارى العام الذى كان قائما فى وقت ما ، وكأن التكنولوجيا أمر يمكن إضافته إلى أى عنصر =

(د) التجدد :

إن مايدفع العقل إلى التفكير فى (الأحياء) أو (البعث) أو (التجدد) هو تلك الفترات التاريخية التى يبدو فيها التطور - وبالأحرى التقدم - وكأنه قد توقف ، أو على الأقل وكأن الكل قد أصاب الروح وهو مايكشف عن نفسه من خلال البطء فى حركة الروح التى توحى للمتأمل بأن الروح قد فقد حيويته ، وأنه أصبح فى حاجة إلى التجدد وإلا توقف تقدمه ، أو على الأقل تباطأ سيره الذى يجب أن يكون موصولا من حيث المبدأ . وفى كثير من الأحيان يتخذ التفكير فى (التجدد) شكل قلق على ماتحقق للروح من مكاسب عبر تاريخه ، خصوصا حين يبدو للمتأمل أن كل المكاسب الثقافية الرائعة قد ضاعت تماما . ومع ذلك فإن الحقيقة هى أن الروح لايهزم ، وأن تقدمه موصول ومتصاعد ، ومن ثم فإنه « لابد من النظر إلى التقهقر الذى تمثله هذه الأحداث على أنه ظواهر خارجية عارضة ».[1] فالتقدم هو حقيقة التجدد ، وليس التجدد إلا تلك اللحظة التى تتم ولادتها أثر جمود نسبى أو توقف عارض فى حركة الروح المتصاعدة حين يحقق لنفسه دورة حياة كاملة فى أمة ما ويكون عليه أن يعود إلى ذاته فى أمة جديدة كى يحقق لنفسه وعيا أعمق بالذات ، ومعرفة أشمل مما استطاع ادراكه فى أى وقت لحقيقة ذاته وطبيعة نشاطه . فتجدد الروح ليس عودة إلى لحظة منتخبة فى الماضى يراد إحياؤه ، بل هو جهد يضطلع فيه الروح بإنتاج لحظة جديدة تماما فى تاريخه ، لحظة لم يسبق للروح أن عاينها أبدا . وإنتاج الروح لهذه اللحظة ؛ بعد فترة توقف أو جمود مؤقت - عندما يكون الروح قد بلغ كل مايستطيع بلوغه وهو يحقق

= نشاء دون حرج ، وهذا موقف يمضى فى تبسيط مفهوم التكنولوجيا إلى حد يتجاهل معه أنها أصلا نتاج لنشاط روحى رفيع المستوى : إنها « ا لاستيلاء على العالم بالعقل » .

انظر : L. L., Sec. 42 , pp. 88 - 89

وبعد ذلك تأتى العناصر الرياضية والفيزيقية من حيث الأهمية فى تفهم ماهية التكنولوجيا لاقبل الطموح الإنسانى ، فإذا لم يكن بد من ترجيح أحد العنصرين بحيث يكون أوضح من الآخر فى المركب ، فإن الانتصار للحظة المعاصرة هو الموقف الأصح والأشد تماسكا من الموقف الآخر . بينما يتسم الموقف الأول والثالث بأن تفكيرهما تفكير غير جدلى ، لأن الأول ينكر قيمة التقدم ويعتقد أن الحقيقة كلها قائمة فى الماضى ، بينما لايستطيع الموقف الثالث - الموقف الذى يمزج بين المعاصرة والتراث مزجا حسابيا غير كيميائى - الانتهاء إلى المركب أو التركيب بين الأضداد ، فإن الموقف الثانى ينفرد بقدرته المحتملة على التفكير الجدلى ، لأنه يعلى من شأن الزمان ويعترف بأن اللحظة الراهنة هى أغنى لحظات الروح ، وأنها منطوية بالفعل على كل لحظاته السابقة .

(١) هيجل : محاضرات فى فلسفة التاريخ ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٤١ .

تطوره فى أمة ما – هو التجدد . وبذا قد لايكون (التجدد) إلا التطبيق العملى والواقعى للايمان بعقيدة التقدم ، أو للايمان بقدرة الانسان على الصعود بروح العالم إلى مستويات من التقدم لاحد لها فى تاريخ الإنسان وفى تاريخ الكون ، أو بكلمة واحدة فى تاريخ الروح ذاته . فالتجدد الحق تجدد للروح أولا وبالذات ، وليس تجددا للجسد وحده . إذ لايخرج من رماد العنقاء إلا العنقاء ذاتها ، مما يجعل التجدد هنا أقرب إلى أن يكون تجددا طبيعيا أو تجددا للجسد دون الروح : فالعنقاء« تبنى إلى الأبد محرقتها الخاصة بها ، ويتم استهلاكها فيها ، ولكن لتنبعث من جديد من الرماد منتعشة باعتبارها حياة متجددة ... وهذه الصورة لاتنطبق إلا على الجسد دون الروح ».(١) ومن الواضح أن التجدد الجسدى أو الطبيعى غير واف بالغرض ، إذ لابد للتجدد الحق من أن يمس أعماق الروح ذاته فيضطلع بتجديد الروح تجديدا حقيقيا ، أى أن يتكشف الروح عن مستويات للوجود والمعرفة لم تكد معروفة له من قبل وإلا ظل التجدد سطحيا لايمس إلا قشرة الوجود دون حقيقته العميقة . وفى هذه الحالة لايكون ماينصب عليه البحث تجددا بالمعنى الدقيق للكلمة .

أن تجدد الروح معناه انتقاله إلى وضع أسمى من وضع سابق كان عليه ، وبالتالى فان نوعا من التحور والاكتمال يمثل شرطا ضروريا – وإن لم يكن كافيا بالتأكيد – لقدرة الروح على تجديد نفسه . وبعبارة أخرى ، إن التجدد مشروط « بأن ينقلب الروح على ذاته ، وبأن يحطم الصورة التى وصل إليها فى وقت سابق earlier ، فهو بهذا الفعل يرتقى إلى مرحلة جديدة من التطور . وهو إذ يتخلى عن قشرة وجوده السابقة ، لايكتفى بأن يستقر فى قشرة جديدة ؛ بل هو ينبثق روحا نقيا من بقايا صورته السابقة earlier". (٢) ومن ذلك يتبين أن سلب الروح لأوضاعه الراهنة هو الشرط الضرورى للشروع فى عملية التجدد ، فى حين أن سلبه لهذا السلب الأول هو الشرط الكافى للتحول (بالتجدد) من كونه إمكانا محضا إلى كونه وجودا صريحا

---

(١) L. Phil. W. H., P. 32 .

وقد يكون بالوسع القول إن صورة العنقاء أنموذج لليوتوبيا الراجعة أو المرتدة من حيث أنها تضع حدا للتقدم لايمكن تجاوزه ، فنكون كمن يستظل بخيمة أو قبة ليس له عنها حول . وهكذا فان كل دورات التاريخ لابد أن تنتهى إلى نهاية بعينها هى هذا الحد من التقدم ، أو هذه القبة التى ليس بوسع نور البصر والبصيرة أن يمضى إلى ماورائها . على أن هيجل نفسه كان تلميذا للشرقيين عندما تصور هو الآخر نهاية بعينها أو هدفا محددا للتاريخ لابد للروح من بلوغه وإن كان يفترق عنهم بأنه لايقرر أن التاريخ سيعيد نفسه بعد مرة بحيث تتحقق فيه الغاية نفسها أيضا مرة بعد أخرى . فالروح عنده يستقر فى الروح المطلق آخر الأمر .

(٢) Idem .

بالفعل . إن تحطيم الوضع القائم لأى شىء غير كاف لإنتاج شىء جديد عنه ، بل إن تحطيم هذا التحطيم ذاته - أو سلب السلب الذى لايتم بلوغه إلا عندما تكون الذات قادرة على وضع شىء جديد داخل القديم ، وأقل الإضافات هى إعادة البناء - هو مايسمح بالاعتقاد بأن الذات قد استعادت الهيمنة على موضوعها ، وبالتالى فإنه أصبح من وضعها هى . وهذا هو الإبداع الحق ، أعنى أن يصبح العالم من وضع من يحيون فيه . وما يفعله الروح ، وهو يجدد نفسه ، هو أن يثبت مرة بعد أخرى أن هذا العالم من وضعه ، وأن سيطرته مطلقة عليه ، وهو ما يكشف عنه من خلال تحطيمه المستمر لكل وضع قد يبدو أنه أصبح مستقرا وراسخا . وهذا هو استقلال (الذاتية) الذى هو شرط التخلق والحرية . وهذا الاستقلال هو صميم نشاط الذات السالب ، أى صميم الروح ذاته إذ يقوم بوضع العالم باستمرار وفقا لمعاييره هو - هذه المعايير التى تعبر عن استقلاله بالدرجة الأولى - وليس وفقا لمعايير مفروضة عليه من خارج .

إن حقيقة (التجدد) هى سلب السلب من الناحية المنهجية ، وهى الكشف عن الجديد ، أو وضع الذات فى كل مايقابل الروح عندما يتم التفاعل بين الروح وبين آخريته على الإجمال ، على مستوى التحقق العينى أو الفعلى للروح . ولو شاء المرء التركيب بين المنهج وتحققاته الفعلية فى عبارة واحدة تصف حقيقة التجدد ، لأمكن القول : أن خلع الذاتية ، وبالأحرى خلع الروح لذاته على كل شىء ، وحرمان كل شىء من استقلاله فى مقابل الذاتية أو الروح ، هو حقيقة (التجدد) . فكل مايضعه الروح لابد أن يصير إلى الفناء ؛ ومهما بلغت قوة الوقائع ، فإن الروح قادر على تفكيكها وإذابتها ، ومن ثم استخلاص بقية منها يبدع الروح الجديد منها بعد أن يحقق فيها لنفسه أعظم متعة له ، أى الاستمتاع بالذات أو لعب الذات مع ذاتها - وهى حركة الفكرة - من خلال سلب السلب الذى يبطل كل آخرية ، بينما يؤكد حقيقة أحدية باقية هى أن الذات المطلقة هى الحقيقة النهائية للعالم ولنفسها أيضا ، هذه الذات التى لابد لها آخر الأمر من أن تيأس من كل ماعداها فلا تجد لنفسها مخرجا من هذه الغربة الطويلة إلا أن تستقر فى صميم ذاتها ، فى شفافية الفكر المطلق الذى لايكشف عن نفسه إلا بالصعود فوق الخبرة المعتادة ، خبرة الموقف الطبيعى ، الخبرة الحسية الساذجة التى تدعى أنها خبرة مباشرة بالأشياء تصيب حقيقة العالم دون وساطة ، بينما هى لاتمد الذهن إلا بأشد المعلومات زيفا عن نفسها وعن العالم الذى تدعى أنها تمد الذهن بحقيقته ، مما يلزم الذهن فى النهاية أن يلتمس الحقيقة فى باطن ذاته ، فى الفن والدين والفلسفة ، فى الروح المطلق ذاته ، الروح المطلق الذى لايمكن للخبرة بلوغه إلا بعد أن يكون الروح قد نجح فى تطهير الخبرة من كل شوائب الحس ، وخلع عليها كل

معقولية بوسع الذهن أن يهتدى إليها باعتبارها ماهية له ، وبعد أن يكون قد أملى هذه المعقولية على ظروف العالم ، على حياة الإنسان من حيث هو فرد ومن حيث هو جماعة أيضا . على أن الروح لايستطيع الوصول إلى هذا الحد المطلق من القدرة على تجديد الذات بصورة مباشرة ، إذ لابد له قبل ذلك من أن يعرف « أن تجديد الروح هو ليس مجرد عود إلى شكل سابق ؛ بل هو تفرع للذات ومزيد من الاتساع لها it is a purification or further elaboration of itself إن حل إحدى مشكلات الروح يطرح عليه مشكلات جديدة كي يحلها ، وهذا مايجعل المواد التى يعمل عليها متعددة . وهكذا نرى كيف أن الروح فى التاريخ يسير فى اتجاهات لاحصر لها ، فينغمس فيها ويشبع لذاته فيها جميعا . ومع ذلك فإن النتيجة الوحيدة لنشاطه هذا هى تنامى فعاليته باستمرار ، ونما فى مقدرته على الاستهلاك أيضا . وكل واحد من المخلوقات التى وجد فيها الروح الرضى المؤقت يكشف عن نفسه باعتباره مادة جديدة متحديا الروح لعله يطوره مزيدا من التطوير Challenging the spirit to develop it further still والصور التى أنتجها تستحيل إلى مادة يسعى إلى أن يرتفع بنفسه إلى مافوقها ، إلى صور جديدة . إنه لايدع طريقة إلا ويحاول استخدامها فى الكشف عن قواه التى يتعلم أنه مستحوذ عليها من وفرة ماينتجه من الصور . وفى غمرة ابتهاجه الجلية بفعاليته ، فإنه يكون مستغرقا بالكامل داخل ذاته . ومن المسلم به أن الطبيعة تفرض عليه حدودا داخلية وخارجية ، وهذه الحدود لاتقاومه فحسب ، ولتضع العقبات فى طريقه فقط ، بل هى تستطيع أن تجعله يخفق تماما فى مساعيه . غير أنه حتى عندما يكون محبطا ، فانه يستمر فى أن يظل حقيقيا بالنسبة لفصله النوعى Character من حيث هو كائن روحى ، ومن حيث الموجود الذى لايستهدف المنتج الناجز finished product ، بل فعالية الانتاج ، ولذا فهو يحتمل استمرار مشقة إعرابه عن فعاليته الطبيعية ».[١] فحقيقة التجدد – تجدد الروح – ليست الفعالية التى تنتج هذا الكائن أو ذاك ، أو هذه الصورة أو تلك ، بل هى الفعالية ذاتها ، الفعالية التى تنتشر فى كل اتجاه بحيث أن قدرة الروح على حل مشكلة محددة أن هى فى حقيقتها إلا طرح لمشكلة جديدة عليه أن يحلها ؛ فتتعدد ، نتيجة لذلك ، المواد التى يمارس فعاليته فيها بلا حدود ، وهو مايتجلى من خلال الطرق والمسالك والبدائل التى يشقها لنفسه باستمرار خلال التطور التاريخى ، وهو مايعبر

---

(١) L. Phil . W. H., P. 33 .

عن تزايد فعاليته وتنامى قدرته على استهلاكماينتجه هذا الانتاج وهذا الاستهلاك يتجليان من خلال الضغوط التى تمارسها الموجودات التى أبدعها الروح أو أنتجها وتعرف فيها على ذاته واهتدى إليها كى ينميها إلى درجة أكبر بحيث تكتسب نوعا من الوجود المستقل عنه ، وبالأحرى ذاتية لاسلطان له عليها ، وهنا تتدخل فعاليته المستهلكة أو الهدامة فتحيل هذه الموجودات إلى صور ينحصر هم الروح فى إحالتها إلى مادة يستهدف الارتفاع بنفسه إلى مافوقها ، أو يتطلع إلى المضى إلى ماورائها ، أى إلى صور جديدة تمكنه من الإعراب عن قواه ومواهبه التى تنعكس فى وفرة الصور التى ينتجها والتى لاتعنى ، مع ذلك ، أنه يخرج من ذاته ، إلا هو لايخرج من ذاته أبدا ، بل يظل قادرا على أن يستوعب ذاته داخل ذاته . هذا الوجود الذاتى ، أو هذا الوجود المرتبط بالذات ، هو الماهية الحقيقية للروح : أنه الذاتية نفسها أو هو سلب السلب . والطبيعة الماهوية لهذا الوجود الذى لايكف عن الارتباط بذاته هى ليست منتجا بعينه ، بل (الانتاج) على اطلاقه ، أو (فعالية الإنتاج) ذاتها . وفعالية الإنتاج هذه هى فعاليته الطبيعية التى يعانى الروح كل الآلام والتمزقات وضروب الاغتراب التى مر بها عبر تاريخه كى يعبر عنها تعبيرا حقيقيا . ومافعاليته الطبيعية هذه – فعالية الانتاج – إلا سلب السلب الذى يقيم البرهان على أن الوجود المرتبط بذاته إنما تقوم كل حقيقته فى كونه (ذاتا) ، وأن قدرته على حفظ بقائه رهن بقدرته على إهلاك الكائنات الأخرى وتدميرها وإلحاق الهزيمة بها تماما عندما تتهدد ذاتية الروح ، أو عندما يصبح استقلال الروح وحريته مهددين بالخطر بإزائها .

وإذا صح القول : إن حقيقة (التجدد) هى (التقدم) ، فليس أقل من ذلك صحة أن التجدد مشروط بالذات أو بالذاتية ؛ والذاتية هى فعالية الإنتاج ذاته ، لا إنتاج هذا الشىء أو ذاك ، وإنما الإنتاج فى ذاته ولأجل ذاته . فإذا كانت الذات هى صميم الروح ، وكانت الفعالية هى ماهية الذات ، كان الروح فى تجديده لشبابه يسلك مسلك الذات حيال نفسه وحيال عالمه على حد سواء ، فهو لايعود إلى صور بعينها من صور ذاته ، وإنما التجدد هو ذلك الجهد المستمر الذى يبذله بغية تعديل ذاته باستمرار ، وليس لاستعادة هذه الصورة أو تلك من بين الصور التى سبق له أن أبدعها :(١)

(١) فالروح لايقع فى مثل هذه الضلالات أبدا : إن الأمم التى سبق لها أن أبدعت ثقافات وعلوما وفنونا وأديان وفلسفات متطورة هى التى تقع فى مثل هذا الضلال عندما تحاول انتخاب نقطة مضيئة فى تاريخها محاولة استعادتها من جديد ، وكأن روح العالم عاجز عن أن ينتج مايتجاوز هذه الابداعات التى سبق للروح أن أنتجها فى هذه الأمة أو تلك .

« فإذا تأملنا الروح من هذه الزاوية ، بحيث ننظر إلى تغيراته ليس فقط كانتقالات متجددة لشبابه ، أعنى عودة إلى نفس الصورة ، بل بالأحرى على أنها عمليات تعديل لنفسه يعمل بواسطتها على توسيع نطاق المادة التى تستخدم فى محاولات المستقبل ، فإننا نراه يبذل جهده فى اتجاهات وأحوال شتى ، ويطور قواه ويشبع رغباته فى تنوع لاينضب معينه ، لأن كل واحدة من مخلوقاته التى وجد فيها بالفعل إشباعا يلتقى بها من جديد على أنها مادة ، وتقوم بدور المثير (أو الحافز) الجديد لنشاطه التشكيلى . وعندئذ تحل محل التصور المجرد للتغير المحض فكرة الروح الذى يكشف عن قواه وينميها ويزيدها كمالا فى كل اتجاه يمكن لطبيعته المتعددة أن تسلكه ». (1) فارتباط النشاط أو الفعالية بالغاية ، وبالأحرى بالغائية ، هو الذاتية نفسها التى تحول الصيرورة من سلسلة من التغيرات المحضة التى لايربط بينها رابط إلى كيان مرتبط بذاته هو الذات أو الروح أو ذلك الكيان الذى يمتلك الهيمنة على ذاته فى كل تغيراته . وهذا التحول الأخير من شأنه أن يحيل لحظات تقدم الروح من وجهة نظر معينة ، ولحظات تجدده من وجهة نظر أخرى ، إلى مسار تتخذ فيه المرحلة اللاحقة من المرحلة السابقة مادة لها تعيد إنتاجها بعد أن تهدمها فى عين الوقت الذى تقوم فيه بإنتاج ذاتها أيضا : « فالروح ، وهو يستهلك غلاف وجوده ، لاينتقل إلى غلاف آخر فحسب ، ولاينهض إلا وقد تجدد شبابه من رماد صورته القديمة ، لكن فى داخل عملية الدمار ذاتها هذه يغزل ذلك الوجود فى صورة جديدة ، وتصبح كل مرحلة سابقة بدورها مادة تغزل منها مرحلتها الجديدة ، وترتفع بنفسها إلى مرتبة جديدة » .(2) فالعلاقة بين مراحل تجدد الروح هى علاقة سلب متعين ، أو علاقة رفع ووضع ، وفى النهاية علاقة سلب للسلب مادام الروح يظل قائما من وراء كل تلك التغيرات يحفظ هويته ويصون وجوده من خلال أرواح الشعوب التى يكشف الروح عن حقيقته اللانهائية فى مختلف ضروب نشاطها العملى وتنوع إبداعها النظرى .

إن طبيعة الروح هى الفعالية والإبداع والنشاط ، وهو بفضل هذه الخصائص يحقق إمكاناته « ويجعل من ذاته صنيعة لنفسه وعملها الخاص ، وبذلك يصبح موضوعا لذاته ، ويتأمل نفسه بوصفه وجودا موضوعيا ، تلك هى الحال مع روح الشعب . إنه روح له خصائصه المحددة بدقة ، وهو يشيد نفسه فى عالم موضوعى ، وهو يوجد الآن ويستمر وجوده (أى الروح) فى صورة دينية معينة من صور العبادة ،

---

(1) هيجل : محاضرات فى فلسفة التاريخ ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٦٨

(2) المصدر نفسه ، ص ١٦٧

وفى عادته وعرفه ودستوره وقوانينه السياسية ، أى فى المجموع الكلى لمنظماته ومؤسساته ، فى الأعمال والأحداث التى تصنع تاريخه . هذا هو عمله ، وهذا ماتكونه تلك الأمة المعينة ، فالأمة هى ماتكونه أعمالها » .(١) فحقيقة الروح تكشف عن نفسها فى حياة شعب من الشعوب ، أو فى حياة أمة من الأمم ، وخارج هذا الوسيط يتعذر الوقوف على فعالية الروح ونشاطاته وإبداعاته . وأما قدرة الروح على تجديد نفسه وبعث شبابه ، فتتجلى فى قدرته على العودة إلى ذاته فى أمة أخرى بعد أن تكون الأمة التى كان الروح منخرطا فى تحقيق ماهيته من خلالها قد كفت عن أن تكون قادرة على الاضطلاع بهذه المهمة ، مهمة التعبير عن فعالية الروح اللامتناهية (بالمعنى الحقيقى للاتناهى) بالقياس إلى تناهى قدرة سائر الأمم فى تعبيرها عن فعالية الروح وحقيقته الأبدية . إذ لما كانت كل أمة تضطلع بتحقيق مبدأ بعينه يكشف الروح من خلاله عن جانب من حقيقته ، كان اكتمال التعبير عن هذا المبدأ هو النقطة القصوى التى تستطيع هذه الأمة المضى إليها فى حمل رسالة الروح فى وقت من الأوقات إلى الأمم الأخرى . فتحقق مبدأ الأمة تحققا فعليا وخارجيا أمام أنظار أفرادها يسمح لهذه الأمة بالوقوف على طبيعتها الحقيقية من ناحية ، ومن ناحية أخرى يقدم البرهان على أن الروح مقبل على التحول من أمة إلى أخرى ، وعلى أن تراث أمة بأكمله قد حانت ساعة سلبه : ذلك أن « الأمة تكون أخلاقية ، وفاضلة ، وقوية ، عندما تنخرط فى تحقيق أهدافها الكبرى ، وتدافع عن عملها ضد العنف الخارجى خلال عملية إعطاء أغراضها وجودا موضوعيا – عندئذ يزول التناقض بين وجودها الذاتى أو وجودها بالقوة ، أى حياتها وغايتها الداخلية ، وبين وجودها بالفعل . لقد بلغت مرحلة الواقع التام ، وأصبحت ذاتها حاضرة أمامها بالفعل بطريقة موضوعية ».(٢)

وعندما تبلغ الأمة هذا الحد من التعبير عن الذات ، أى عندما لايعود ثمة فارق يفصل بين وجودها الذاتى أو وجودها بالقوة ووجودها بالفعل ، أى عندما تصبح ذاتها قائمة أمامها على هيئة أفعال مارستها فى العالم وحققتها فى التاريخ ، عند هذا الحد من التطور تكون هذه الأمة مقبلة على إخلاء السبيل أمام غيرها من الأمم للاضطلاع بدور الوسيط الذى سيحاول الروح التعرف على مبدأ جديد له يمضى بوعيه الذاتى بذاته مسافة أبعد من تلك التى حققها حتى الآن فى رحلته السابقة بجملتها . هذا

(١) هيجل : محاضرات فى فلسفة التاريخ ، مصدر سبق ذكره ، ص١٦٨ – ٦٩ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٦٩ .

التحول من أمة إلى أمة هو فى حقيقته تجدد مثلما هو تقدم : فهو تقدم لأن الروح مستمر فى تصاعده بنفسه من مستوى إلى مستوى يعلو سابقه ويتجاوزه ؛ ولكنه تجدد لأن الروح – من خلال هذا التحول – يكون قد نجح فى الاهتداء إلى مبدأ جديد يجدد استنادا إليه حيويته ، ويكشف ، انطلاقا منه ، عن جانب من ماهيته لم يكن معروفا له من قبل . ومن الممكن تصور العلاقة بينهما على أنها علاقة بين السلب الأول والسلب الثانى : فإذا كان التقدم هو السلب ، فإن التجدد هو سلب السلب . وبعبارة أخرى ، إذا كان التقدم هو الكلى ، فإن التجدد هو الفردى . ومن الممكن القول أيضا : إذا كان التقدم هو الآلية ، فإن التجدد هو الغائية . وأما الفردية التى ينفرد بها التجدد ، فهى الأمة أو الفردى الذى يعبر روح العالم أو الروح الكلى عن نفسه من خلاله . ولما لم يكن من الممكن حفظ فردية الأمة وصيانة وجودها بغير قوة تدفع الطامع بها من خارج ، وتحميها من طغيان الفوضى من الداخل ، كانت الدولة بكل مالها من تنظيمات سياسية ، وأجهزة عسكرية وبوليسية ، ومؤسسات نقابية ، متممة ومكملة لمفهوم الأمة ، بل لايمكن تصور وجود أمة لا دولة لها تدافع عن مصالحها فى الخارج وتوحد بين أبناء الأمة فى الداخل . ولما كان مفهوم الأمة متقدما من الناحية الجدلية على مفهوم الدولة ، فإن الانتباه ينصرف إليه أولا وينتقل إلى الثانى لاحقا .

(٥) الأمـــة :

إذا كانت العلاقة بين التقدم والتجدد كالعلاقة بين السلب الأول والسلب الثانى ، أو كالعلاقة بين السلب وسلب السلب ، أو هى كالعلاقة بين الكلى والفردى ، فإنه من الممكن بالمثل تصور العلاقة بين الأمة والدولة على أنها علاقة بين سلب أول وسلب ثان ، أو هى علاقة بين سلب وسلب للسلب ، أو هى علاقة بين الكلى والفردى أيضا . فالأمة كيان روحى وطبيعى ينطوى بالقوة أو فى الذات على عدد كبير جدا من الخصائص والصفات الروحية والمادية ، ومن وراء كل هذه الصفات والخصائص يقوم مبدأ واحد هو منها بمنزلة الذات أو الحامل والداعم الذى تستند إليه جميعا فى قيامها . هذا المبدأ هو الكلى الذى يتعين ويتخصص فى تلك الصفات والخصائص ، إنها التعينات الحية التى تكشف عن طبيعة الأمة من خلال ترجمتها للكلى إلى تحديدات قائمة فى سلوك أبناء الأمة ، أو فى مختلف ضروب النشاط والفعالية التى يضطلع بها أفراد هذه الأمة فى أحزابهم السياسية ، وفى نقاباتهم المهنية ، وفى فنونهم وآدابهم وأديانهم وفلسفاتهم . وهذا يعنى أنه وإن كان المبدأ الذى تستند إليه الأمة فى قيامها مبدأ واحدا ، فإن تجليات هذا المبدأ ، التى تكشف عنها تعيناته ، متعددة ؛ ومن ثم فإن

الالتزام أو الالزام القسرى بانتخاب طرق محددة فى التعبير ، وطرز محددة فى الحياة ، وأساليب مفروضة فى الفن ، ومناهج مصطفاة فى العلم والفلسفة أمر من شأنه أن يجعل هذه الأمة لاتعبر عن مبدئها المقوم إلا تعبيرا جزئيا ، أو تعبيرا أحادى الجانب لايشمل مجالات إبداعها كافة ، ولايغطى سائر الإمكانات التى ينطوى عليها هذا المبدأ انطواء البذرة على ثمرتها . ومن ناحية أخرى ، فإن الانتخاب المفروض لتعينات دون سواها من بين التعينات الممكنة للمبدأ الطبيعى والروحى الذى تستند إليه الأمة فى قيامها أمر يتناقض والتفكير الجدلى الحقيقى ، فلا يعود من الممكن بعدئذ وصف التحليلات بالصدق والموضوعية . إن المبدأ الذى تقوم عليه الأمة هو الكلى الذى تخرج منه كل المتناقضات التى تكشف عنها تعينات هذا الكلى . فالكلى ، فى حقيقته ، هو وحدة المتناقضات . وعندما تتم المغامرة بغرض تعينات دون غيرها ، فهذا يعنى أنه قد تمت التضحية بالكلى ، لأن حذف بعض جوانبه أو بعض المتناقضات الداخلة فى تركيبه يجعله يكف عن أن يكون كليا . ولئن لم يكن من شأن ذلك أن يقضى على الأمة تماما ، مع أن هذا الأمر مكافىء فى الحقيقة لتدمير المبدأ العميق والحى الذى هو الوحدة الحية للمتناقضات المبدعة لهذا المبدأ ، فإن أهون النتائج لن تقل عن فرض شكل زائف[1] لعمليات التطور والتقدم والتجدد فى حياة هذه الأمة . فالتعددية هى مايعبر تعبيرا حقيقيا عن الواحدية ، بينما الواحدية ليست إلا تعبيرا زائفا عن نفسها .

إذا كان الروح الكلى أو العالمى هو أشد المفاهيم ملائمة للوقوف على تحققات السلب العينية من خلاله فى التاريخ ، فإن أول مايجب قوله هو أن هذا الروح لاسبيل إلى تفهمه إلا من خلال متابعة تعيناته الزمانية والمكانية . وكما أنه يتعذر فهم الكلى إلا من خلال الفردى الذى يخرج منه ويسلبه ، كذلك يتعذر فهم الروح العالمى إلا من خلال الأمم المتتابعة فى التاريخ التى تكشف كل منها عن جانب من الحقيقة الماهوية للروح الكلى . وهذا يعنى أن الفردى أو الأمة هى كلى بقدر ماهى جزئى . ذلك لأن الأمة بقدر ماتعبر عن ذاتها أو عن هويتها الجزئية ، فهى بالقدر نفسه تمثل حقيقة الروح الكلى فى كليته : « إن الروح فى التاريخ هو فرد يكون معا كليا من حيث الطبيعة ، ولكنه يكون فى الوقت نفسه متعينا : إنه الأمة بعامة ، كما أن الروح الذى نحن مهتمون به هو روح

---

(١) إن الدول التى انقسمت إليها الأمة العربية هى أفضل مايمثل التطور الزائف الذى قد يفرض على أمة ما ، وأما ما إذا كان هذا التطور الزائف من صنعنا أو من صنع قوة خارجية ، فتلك مسألة تحتمل الكثير من الآراء والاجتهادات إذ ليس أهون من التماس العذر للنفس باتهام الآخرين وتحميلهم مسؤولية وضع بعينه .

الأمة . ولكن أرواح الأمم تختلف فى تصوراتها عن ذواتها سواء من حيث السطحية النسبية أو العمق الذى تكون قد وصلت إليه فى إدراكها للروح والنفاذ إليه » .[1] وهذا التباين فى قدرة الأمم على إدراك الروح ، وهو مايحدد موقع كل أمة - قربا وبعدا - من الروح يسمح بالنظر إلى الأمم « على أنها المفاهيم concepts التى كونها الروح عن ذاته » [2] واستنادا إلى ذلك يمكن سلك الأمم فى ترتيب هرمى متصاعد عماده درجة المعرفة بالذات التى وصل إليها كل وعى وقومى باعتبار أن هذه المعرفة بالذات هى معرفة للروح بذاته : « فالمظهر الجوهرى لوعى الروح والذى يجب أن يعتمد عليه كل شىء هو الاعتراف بأن الانسان حر » .[3] ومن هنا يمكن القول أن المفهوم الذى يكشف الروح من خلاله عن طبيعته هو مفهوم الحرية . إن تنامى الحرية وتفاوت ترقيها من وعى قومى إلى آخر هو مايعبر تعبيرا ماهويا صادقا عن طبيعة الروح الكلى وليس عن طبيعة الروح القومى لهذه الأمة أو تلك فحسب . فالأمة التى عرفت أن الانسان حر بما هو إنسان هى إلى الروح الكلى أو العالمى أقرب من تلك الأمة التى لم تعرف مثلا سوى أن بعض الناس أحرار .

والواقع أن الوسيط الوحيد الذى يمكن التعرف من خلاله على الروح الكلى وعلى الفرد الجزئى لايمكن أن يكون سوى الوعى القومى الذى ينفرد بإنتاج أمة بعينها :

« إن وعى الروح الخاص يجب أن يحقق نفسه فى العالم ؛ والمادة أو التربة التى يتحقق فيها ليست بشىء آخر سوى الوعى العام ، وعى الأمة . ويشتمل هذا الوعى على كل أهداف الأمة واهتماماتها ويوجهها ، وإليه تستند قوانين الأمة وعاداتها ودينها . إنه الجوهر الذى هو بمنزلة الحامل من روح الأمة ، حتى ولو كان الأفراد على غير وعى به . وينظرون إلى وجودهم على أنه أمر مسلم به تسليما بسيطا . وهذا الأمر يمثل ضربا من الضرورة ، ذلك لأن الفرد يوضع داخل مجاله دون أن يهتم بأى شىء آخر . ولكن ليس من حقنا أن نقيم تطابقا بينه وبين التربية ، أو بينه وبين نتائج التربية ، ذلك لأن هذا الوعى ينبعث عن الفرد نفسه ولايطبع فيه بوساطة الآخرين ، فالفرد يوجد داخل هذا الجوهر . وهذا الجوهر الكلى ليس من طبيعة عالمية ، وليس بوسع قوة عالمية أن تضاده بنجاح . ومامن فرد يستطيع رفعه . ومع أن الفرد قادر

---

(١) L. Phil . W. H., P. 51 .

(٢) Idem.

(٣) Ibid., P. 52.

على أن يميز بين نفسه وبين الآخرين الذين ينتمون إلى نوعه ، فإنه غير قادر على عمل مثل هذا التمييز بين ذاته وبين روح الأمة . وهو قد يتخطى الكثيرين فى سعة الحيلة ، ولكن لاحيلة له فى تخطى روح الأمة » .[1] فالوعى القومى ، أو وعى الأمة بذاتها ، هو عنصر يجمع بين الروح الكلى وبين الفرد الجزئى ، ولكن لأن الوعى القومى هو ما يحقق من خلاله وعى الروح بذاته حقيقته فى العالم ، وهذه حقيقة كلية ؛ ومن ناحية أخرى فما هذه الحقيقة إلا الروح الكلى فى جزئيته ، أى الروح القومى . ولعل العلاقة بين الروح الكلى والروح القومى هى كالعلاقة بين الجوهر والذات : فالوعى القومى هو ، فى لحظة تاريخية بعينها ، حقيقة الروح الكلى ، أو هو الذات التى يترجم الجوهر عن حقيقته من خلالها ، أو التى لايعرف للجوهر وجود إلا بها ، ولذا كان الجوهر ذات . على أن وعى الأمة هذا ، أو هذه الذات - والتى لاسبيل إلى تفسير سائر نشاطات الأمة واهتماماتها إلا استنادا إليها - يمكن النظر إليها هى الأخرى على أنها جوهر . وهذا الجوهر ، أو الروح القومى - والذى لايمكن أن يكون نتاجا للتربية إذ يتعذر على الآخرين طبعه فى الفرد ، لأنه ينبعث عن الفرد نفسه - لاوجود للفرد خارجه ، وليس بوسع الفرد أن يرفعه ، كما أنه ليس بوسع الفرد التمايز من هذا الجوهر ، ومهما بلغت حيلة الفرد فى القدرة على تخطى أقرانه من النوع الإنسانى ، فإنه لاحيلة له فى تخطى روح الأمة التى ينتسب إليها . فالفرد من روح أمته كالذات من الجوهر . وكما أنه لاوجود للروح الكلى إلا من خلال الروح القومى ، كذلك فإنه لاحياة للروح القومى بغير الفعالية التى يبديها الإنسان الفرد فى إنتاج روح أمته من ناحية ، وفى التطابق معها من ناحية أخرى . ويبلغ الجوهر القومى تمام نضجه وكامل حياته فى أولئك الأفراد « الذين يعرفون روح ا لأمة والذين يشكلون أفعالهم وفقا له ، فهؤلاء وحدهم يمكن أن يوصفوا عن حق بأنهم نوو حيلة . إنهم أعظم أبناء الأمة ، إنهم يقودونها وفقا لما تمليه مطالب الروح الكلى » .[2] وهذا يعنى أن ظهور الأفراد العظام فى حياة الأمة - وبالأحرى أبطالها - قد يكون إيذانا بأن الروح العالمى قد أدرك وحقق كل مايستطيع أن يحققه لنفسه من وعى بالذات فى هذه الأمة أو تلك . ولما لم تكن حقيقة الأمة إلا ماتفعله ، ولما كانت هذه الأفعال عند حد من تطور الأمة تستحيل إلى أفعال مجدبة وعقيمة ، أى أفعالا مضجرة تكرر مبدأ بعينه ، فإن النتيجة الحتمية المترتبة على ذلك هى وقوع نوع من الاغتراب المتبادل بين روح قومى بعينه وبين الروح العالمى ، لأن

---

(١) L. Phil . W.H., P. 52

(٢) L. Phil . W. H., P. 52 .

كلا منهما قد كف عن أن يجد حقيقته فى الآخر : فبينما يريد هذا الوعى القومي أو تلك الأمة تجميد التاريخ ، وإحالة حقيقته الجزئية إلى حقيقة كلية ، أى إقامة تطابق بين أمة بعينها وبين الروح الكلى أو العالمى ، أو على الأصح إقامة تطابق بينه وبين مستوى بعينه قد بلغه الروح من خلال هذا الوعى القومى ، فإن الروح الكلى أو العالمى ، من ناحية ، يأبى إلا أن يواصل رحلة الكشف هذه أو مسيرة الوعى بالذات التى لاتنتهى إلا عند التحقق من أن حقيقة الذات لاتوجد إلا فى الذات نفسها وليس فى أية آخرية تضعها الذات بقصد التعرف على ذاتها فيها . ولكن الروح لايعرف هذه الحقيقة عن نفسه ، فهو لايعرف أن ليس ثمة سبيل إلى معرفة الحكمة كلها معرفة مباشرة ، وأن امتلاكه لهذه الحكمة مشروط بعملية توسط طويلة بينه وبين ذاته تتكون من عدد لاحصر له من عمليات الاغتراب عن الذات والاهتداء إليها ثم فقدها والعودة إلى الاغتراب عن الذات من جديد . وعملية التوسط هذه – والتى لاتنفك عن السلب وعن فعل الحرية – تجعل الروح يستشعر الغربة عن الذات فى الأمة التى استطاعت تحقيق مبدئها فى التاريخ ، ذلك المبدأ الذى يكشف عن ماهيتها وحقيقتها كاملة غير منقوصة فيقوم بنسخ هذه الأمة أو سلبها ، أى لايعود مقيما فيها فيتركها تكرر أفكارا قديمه قد خلت من كل روح ومن كل إبداع هو فى حقيقته النار المقدسة التى تحرق القديم المتهالك وتنضج الجديد فى نضارته وبهائه ، إذ ليس ثمة أمة تموت أو حتى تستطيع الموت قبل أن تحقق مهمتها الروحية ، فالأمم على خلاف الأفراد لاتستطيع الانتحار أبدا . وماهذا الجديد إلا آخرية جديدة يضعها الروح ليقضى على اغترابه ويهتدى إلى ذاته فى مستوى يعلو سابقه . وهذا المستوى الجديد هو ، فى حقيقته ، أمة جديدة تعبر تعبيرا أصدق وأعمق عن حقيقة الروح . فكيف يتم الانتقال إذن داخل التاريخ من أمة إلى أمة ، أو كيف ينتقل الروح من مرحلة إلى التى تليها وتعلوها فى مراحل تعرفه على ذاته ، وسلبه لغربته ، ونسخه لهذا الجزء من الماضى الذى هو فى حقيقته جزء لايتجزأ من الحاضر الأبدى للروح ؟

تنطلق الإجابة على هذا السؤال من الإقرار بأن الأمم لاتوجد من أجل ذاتها فقط ، بل هى أيضا توجد من أجل غيرها ، من أجل الروح الذى يستهدف التعرف على ذاته ويتطلع إلى امتلاك يقين بأن الآخرية من صنعه أو من وضعه ، وأنه يتعرف على ذاته فيها كما لو كان فى بيته . مثل هذا القيد للآخرية هو محصلة لمسار طويل جدا من الوساطات ينتهى آخر الأمر بضرب من السلبية المطلقة أو الإيجاب اللامتناهى هى

الذى تقف فيه الذات على حقيقتها الماهوية ، وهى أن حقيقتها ماهى إلا ذاتها ، وأن الآخرية – على إطلاقها – ماهى إلا شكل تاريخى للذات ينتقى حالما تقوى الذات على تغيير شروط وجودها فى الزمان والمكان ، أو شروط وجودها التاريخى . وهذا الشكل التاريخى للذات ، أو هذا الوجود المعين فى الزمان والمكان هو أمة بعينها . وأما تغيير شروط الوجود فى المكان والزمان ، أو التبديل فى شروط الوجود التاريخى ، فيفضى بالتطور – بتطور الروح – إلى الانتقال من أمة إلى غيرها . ولكن هذا التغير فى الشروط الزمانية والمكانية للوجود ، أو هذا التبديل فى الشروط التاريخية ، هو فى حقيقته انتقال من مبدأ إلى مبدأ آخر متأخر فى الزمان على سابقه ومتقدم فى الرتبة عليه ومن البديهى أن لكل أمة مبدأ يخصها ويميزها عن سائر الأمم الأخرى وهذا مايفسر تعدد الأمم وكثرتها . وهذه المبادئ التى تستند إليها الأمم فى قـيـامـهـا هى بمنزلة الأرواح من هذه الأمم : إن أرواح الأمم هى الروابط فى الصيرورة links in the process التى يعمل الروح بواسطتها على المعرفة الحرة بذاته ..... وبقدر ماتكون أمما ، فإن مبادئها تكون مبادئ طبيعية ، وبما أن مبادئها مختلفة ، فإن الأمم أنفسها تكون مختلفة اختلافا طبيعيا . فلكل منها مبدؤها الذى تتطلع إلى تحقيقه باعتباره غايتها ، وإذا مابلغت الأمة هذه الغاية ، فإنه لايعود لديها مهمة أخرى لتحققها فى العالم ». [1] وعملا بالمبدأ السابق وهو أن « الأمة لا تستطيع أن تهيمن إلا مرة واحدة فى التاريخ العالمى ، وذلك لأنها لاتستطيع أن تنجز إلا مهمة واحدة داخل العملية الروحية » .[2] ، فهذا يعنى أن التحول من أمة إلى أمة حقيقة لاشك فيها، وأنه مهما بلغت عظمة الأمة فإن صيرورة العملية الروحية – صيرورة المعرفة بالذات للروح بذاته – لابد أن تتخطى هذا المستوى إلى مستوى يعلوه ويجاوزه بعد مالم يعد الروح مقيما فى هذا المستوى من المعرفة الذى لاتستطيع هذه الأمة أن تمد الروح بمستوى أسمى منه . هذا التحول من أمة إلى أمة ، ومن ثقافة إلى ثقافة ، ومن دولة إلى دولة ، هو فى حقيقته زلزال يلم بالعالم كله ، وهو يؤذن بما يمكن أن يكون تغييرا كونيا شاملا فالتحول من العصر الوسيط إلى عصر النهضة ومن بعده إلى عصور الثقافة الأوروبية الحديثة تحول غير روح العالم ذاته وليس أمة أو بقعة محددتين .

---

(١) L. Phil. W. H. , P. 55 .

(٢) L. Phil. W. H. , P. 148

وأما هذا التحول من أمة إلى أمة ، فمشروط بكون « مايوجد فى اللحظة الراهنة يصبح موضوعا للفكر ، ومن ثم فإنه يرتقى إلى مستوى الكلية . ومن طبيعة الروح أن يدرك الكلى ، أى ماهو ماهوى . والكلية بأشد معانيها حقيقة هى الجوهر والماهية التى توجد حقا . وفى حالة العبد ، على سبيل المثال ، فان الكلى الملائم هو كلى الإنسان ؛ ذلك لأن العبد فى هذه الحالة هو الجزئية التى تتحول إلى الكلية . وعلى ذلك فإذا ما ارتفعت الجزئية فى أمة ما - فى أثينا مثلا - بواسطة الفكر ، وإذا ماتطور الفكر إلى النقطة التى يكون عندها المبدأ الجزئى للأمة موضع البحث لم يعد ماهويا ، فإن تلك الأمة لاتستطيع أن تستمر فى الوجود ، ذلك لأن مبدأ آخر يكون قد ظهر فى أثناء ذلك ، وعندئذ ينتقل العالم التاريخى إلى أمة أخرى ».[1] إن الوجود الحق هو وجود الكلى ، أى الماهية والجوهر التى على كل موجود أن يلحق وجوده بهما . والعبد مثلا بالقياس إلى الإنسان يعد موجودا ناقصا أو جزئيا ، وبالأحرى هو كائن محروم من ماهيته الحقيقية : إنه مغترب عنها وهى مغتربة عنه . ولايستعيد وجوده الحق - وجوده الحق - وجوده الكلى - إلا عندما يسلب حالته العرضية هذه ، حالة العبودية ، لأن حالة العبودية ليست إلا شكلا تاريخيا للذات يمكن سلبه باستحواذ الذات على مايمكنها من سلب شروط وجودها الذاتى المغترب . وكما أن الكلى الذى تتركب منه ماهية الإنسان هو كلى متعين ، كذلك أيضا فان الكلية التى يتركب منها المبدأ الذى يخلع على الأمة وجودها الماهوى ، أعنى الكلى والحقيقى ، هى كلية متعينة كذلك . وهذا التعين هو مصدر لخصوصية هذا المبدأ أو لجزئيته : إن التعين هو الذى يميز أثينا عن روما عن العصر الوسيط ، فهذه جميعها كليات وماينتج عن واحدة منها مالا ينتجه من غيرها هو تعينها المخصوص . هذا التعين المخصوص للأمة ، والذى هو كلى فى حقيقته ، غير أنه كلى متعين ، هو مبدأ جزئى تستند إليه الأمة فى قيامها . ولذا فإن التحول من مبدأ إلى مبدأ ، أو من كلى إلى كلى يليه ويعلوه ، أو من أمة إلى أمة ، رهن بقدرة الفكر على سلب المبدأ الجزئى أو الخاص أو الكلى المتعين الذى تستند إليه هذه الأمة وذلك عندما ينجح الفكر فى تطوير ذاته إلى الحد الذى يفكك معه ماهوية ذلك المبدأ الجزئى ، أى كليته وتعينه . وعند هذا الحد من التطور لاتستمر الأمة فى الوجود إلا فى صورة وجود ثانوى أو تابع ، وجود قد كف عن الفعل ، وجود الذاكرة ، ذلك لأن مبدأ آخر يكون قد ظهر . ويكون العالم التاريخى قد تحول إلى أمة أخرى لأن التعين قد دخل على كلية

---

(١) Idem

جديدة هى فى حقيقتها مبدأ جديد لأمة جديدة ، أو روح قومى ناهض لأمة لم يسبق لها أن اضطلعت بدور من قبل فى مسيرة العملية الروحية لوعى الروح بذاته . فالأمة الواحدة « لاتستطيع أن تنتقل عبر مراحل عديدة ومتعاقبة فى التاريخ العالمى أو أن تطبعه بطابعها أكثرمن مرة واحدة or makes its mark in it than ones ولو كان من الممكن لاهتمامات جديدة وأصيلة أن تنبثق داخل الأمة ، فإن الروح القومى لابد أن يكون فى موقف يحتم عليه أن يزيد شيئا جديدا . ولكن لأن من هذا العنصر الجديد أن يأتى ؟ إنه يستطيع فقط أن يتخذ صورة تصور أعلى وأكثر كلية عن ذاته وأشد تقدما فى ماوراء مبدئه الخاص ، أو هو يتخذ صورة تطلع إلى مبدأ أشد كلية. ولكن لابد لهذا الأمر أن يعنى أن مبدأ متعينا إضافيا – أى روحا جديدا – كان ماثلا على الفور . ففى التاريخ العالمى لاتستطيع الأمة أن تهيمن إلا مرة واحدة ، وذلك لأنها لاتستطيع أن تنجز إلا مهمة واحدة داخل العملية الروحية » .[1] فالتحول الحق أو السلب الأعظم لايكمن فى استعادة ماكان ، بل فى إنتاج وضع لم يكن . وعليه فإن التجدد الحقيقى والبعث الحقيقى لايعنيان إلا الرغبة من جماعة محددة لافى تكرار ماوصل إليه أسلافها ، بل الرغبة فى إنتاج أمة جديدة على أنقاض أمتهم من ناحية ، وعلى جملة الموروث الإنسانى الذى أبدعه الروح من خلال حركة الناس فى صعودهم وهبوطهم ، وفى مجدهم وأفولهم من ناحية أخرى .

ومن الممكن النظر إلى عملية التحول من أمة إلى أمة أو من شعب إلى شعب على أنها عملية إيجابية أيضا دون الاكتفاء بالنظر إليها على أنها عملية سلبية فحسب ، مادام هذا التحول لايفضى إلى السلب المجرد أو إلى السلب المحض ، بل هو ينتهى إلى سلب إيجابى أو سلب متعين يحفظ فى باطنه مجمل التقدم الذى أمكن تحقيقه حتى لحظة السلب هذه « فعلى الرغم من أن التعين الجديد والأعلى للروح داخل الروح القومى الجزئى يظهر على أنه تحطيم أو سلب لروح قومى سابق ، فإن له جانبا إيجابيا يتخذ شكل انبثاق لأمة جديدة ».[2] فالعلاقة بين الأمتين – تلك الناهضة وتلك المضمحلة – هى كالعلاقة بين السلب وسلب السلب ، أو هى رفع ووضع . ذلك أن الأمة

---

(١) L. Phil. W. H. , P. 148 .

(٢) L. Phil. W. H. , p . 148

الناهضة لاتمحق الأمة المضمحلة محقا نهائيا بل هى تنتزع عنصر التعين فيها ، عنصر الحياة والحركة والإبداع فيها لتحتفظ به هى ، على هيئة عنصر مقوم ، إلى جانب خبرتها المميزة لها ، أى إلى جانب تعينها الذى تستمد منه هويتها التى هى فى آن معا معرفة بالذات وإنتاج لها .

ومادامت الهوية هى التى يتركز فيها كل وجود الأمة - أى معرفتها بذاتها وإنتاجها لهذه الذات فى وقت واحد - فإن الحفاظ على حيوية هذه الذات وسلامتها هى المهمة الأساسية التى يتعين على الأمة طوال حياتها أن تأخذها على عاتقها ، لأن ضياع الهوية ضياع للأمة ذاتها . وهذا ما يكشف عن الارتباط الوثيق والحقيقى بين فكرة الأمة وفكرة الدولة . فالدليل على وجود الأمة هو وجود الدولة التى تربط الأفراد ببعضهم فى الداخل وتدفع عن الكل - عن الأمة بأسرها - خطر العدوان الخارجى الذى يهدد بتحطيم الأمة من خلال هزيمة الدولة .[١] فالدولة هى الموضوع الذى لاينفصل البحث فيه عن البحث فى الأمة لأنه يكمله . وهذا مايتوجه إليه الانتباه الآن .

---

(١) ولذا يحق للمرء التشكك فيما إذا كان للأمة العربية وجود حقيقى أم لانظرا لغياب الدولة الواحدة التى تؤلف بين ذراتها فى الداخل - أى دويلاتها لا أفرادها - وتدفع عن الكل خطر العدوان الخارجى القائم فعلاً .

(٦) الدولة :

إذا كانت الأمة هى الكلى أو السلب الأول . فإن الدولة هى بسلب السلب أو الفردى الذى تتحد فيه المتناقضات وتتوازن فيما بينهما ، أو هى على الأقل الفردى الذى تغلب عليه فى فترة بعينها من فترات تاريخ الأمة تعينات محددة . وبما أن الحرية هى الحقيقة التى يتم من خلالها إدخال التعين على الكلى وإحالته إلى فردى فى الدولة ، فإن المتناقضات التى تكون قد سادت لحين ، دون أن تطمس أضدادها بالقسر والعنف ، قد تنجح فى التحول إلى إكتساب القوة وإلى الإمساك بالسلطة عندما تستحيل المتناقضات السابقة إلى متناقضات تابعة أو ثانوية فى فترة لاحقة من فترات تاريخ هذه الأمة . فالأصل فى الدولة أن تكون المعبر الحق عن تحول الكلى إلى فردى ولما كان هذا الفردى نتاجا للتعين ، أى تاريخياً ، كان هذا الصعود للكلى بنفسه إلى الفردى هو الصورة الحقيقية لحياة الدولة ، فى حين أن مضمون هذه الحركة أو الآلية – إن صح التعبير – هو أحد الجوانب الخلاقة التى ينطوى عليها الكلى والتى لا يكشف عنها إلا التعين ، وبذلك يكون التفاعل بين صورة حركة الفردية – أو التفرد – وبين مضمونها – أى تلك الحركة التى يكشف تمام نضجها عن الصورة أو الفردية – وقت تمت صيانته من الضياع . وبهذا المعنى فقط تكون الدولة فى خدمة الأمة : إذ يجب على الدولة أو على القوى المكونة لها التحول إلى قوة ثانوية إذا ما شاء الكلى الإفصاح عن متناقضات جديدة ورغب فى أن يبوئها سدة السلطة . فالدولة الحقيقية هى الدولة التى لا تكف عن تعديل نفسها وتحوير مؤسساتها بشكل يتمشى مع الايقاع الباطنى للتفاعل بين المتناقضات التى يتألف منها الكلى أو المبدأ الذى تخرج منه كل المتناقضات والذى سيستهلك نفسه بالتدريج من خلال تحققه فى هذه التراجيديا القائمة فى باطن ذاته بين متناقضاته التى هى الطاقة والقدرة التى يستمد منها حياته بلا انقطاع . ومن هنا تأتى أهمية الدولة : إنها صورة عينية لنشاط الكلى ؛ إنها الظاهر فى مقابل الماهية . ولما كان الظاهر لا يقل ماهوية عن الماهية ذاتها ، كانت بنية الدولة وطرقها فى الحكم تعبيراً حيا وخارجيا عن أعمق التفاعلات وأخطر الصراعات التى تؤلف الماهية الحقيقية للكلى ، أو للمبدأ الأساسى الذى يستند إليه الوجود المادى والروحى للأمة . وكما أن الفردى هو حقيقة الكلى ، كذلك أيضا فإن الدولة هى حقيقة الأمة فالدولة المتحققه فى عالم الوقائع الفعلية ليست ماهية فى ذاتها ، بل هى الأمة وقد اكتسبت ماهيتها الذاتية ؛

أو هى ماهية الأمة فى ذاتها ولأجل ذاتها حتى ولو كانت لا تمثل إلا ضربا من التطور المشوه لهذه الأمة .

والدولة ليست قمة للفلسفة الجدلية ولا نهاية لها ، بل هى ذروة لنشاط الروح فى مستوى الروح الموضوعى . وهنا لا يعلو على حقها سوى حق واحد هو حق التاريخ العالمى أو الكلى . ففى أهاب هذا التاريخ تنشأ جميع الدول وتتطور ثم تموت وتسقط ، فى حين أن التاريخ العالمى يواصل مسيرته دون توقف مالم تمل هذا الأمر مقتضيات مذهبية معينة . والواقع أن منزلة الدولة فى الفكر الجدلى منزلة متميزة ، وذلك لأنها (التركيب) الأخير داخل الروح الموضوعى ومنها تنطلق القضية التى يتم الانتقال الجدلى من خلالها إلى العالم المثالى أو الروح المطلق ، عالم الفن والدين والفلسفة ، العالم الذى لا شك فى أن الدولة تخضع لمقتضياته ، أى لمقتضيات الفكر ، وهى فى هذا تستجيب – شأنها فى ذلك شأن جميع المفاهيم الجدلية الأساسية – لأشد مقتضيات التفكيرالجدلى بداهة وهى أن الواقع فكر فى حقيقته . وهذا يعنى أن الدولة مالم تكن متمشية مع متطلبات الفكر ومقتضياته ، فإنها تكون دولة زائفة لا يصح وصفها بأنها « التحقق الفعلى للفكرة الأخلاقية .»[1] أو « هى التحقق الفعلى للحرية العينية[2] فحتى تكون الدولة (تحققا فعليا للفكرة الأخلاقية) أو (تحققا عينيا للحرية) لابد لها أن تكون متطابقة مع ماهيتها أى مع ماهيه الدولة ذاتها . وبعبارة أخرى لابد للدولة أن تكون قادرة على تحقيق مفهومها وغير مناقضة له لكى يصبح من الممكن إطلاق هذه الصفات عليها ، تلك الصفات التى استجلبت معظم النقد للفلسفة الجدلية وذلك لأن العبارات السابقة – والتى بنى عليها معظم النقد – قد قرئت مقتطعة من سياقها من ناحية ، ومن ناحية أخرى تم تأويلها بطرق لا تتقيد بالمعانى الجدلية الدقيقة للألفاظ ولا (بالنحو الذى يعرب الجدلى نفسه استنادا إليه) .

ثمة أمر آخر لعب دورا حاسما فى جعل الدولة تشغل مكانة مركزية متميزة داخل النسق الجدلى بأكمله . وهذا الأمر ذو طبيعة مزدوجة ، أى طبيعة نظرية وأخرى تطبيقية عملية متصلة بالعصر الذى عاش فيه الفيلسوف وفكر عليه وأجهد نفسه فى إيجاد الحلول للمشكلات التى كانت مطروحة على البحث أو تلك التى كان يمكن لها أن

---

(١) Phil. R., sec. 257 , P. 155

(٢) Ibid., sex. 260 , P. 160.

تكون موضع بحث . فمن الناحية النظرية يتركز مفهوم (الحق) بأكمله ويتكثف فى مفهوم (الدولة) . وقد أظهرت (فلسفة الحق) - ومن قبلها مبحث الروح الموضوعى فى (فلسفة الروح) - إن التضاد أو التناقض القائم بين (الحق المجرد والأخلاقية الذاتية) ينحل ويرفع فى (الأخلاق الموضوعية) . فالأخلاقية الموضوعية هى المفهوم الجدلى الذى يستوعب سائر المتناقضات السابقة التى انطوى عليها (الحق المجرد والأخلاقية الذاتية) . ومفهوم الدولة ، باعتباره القمة التى تناهت إليها الأخلاقية الموضوعية ، والذى اختتمت به (فلسفة الحق) ، هو أشد مفاهيم (الروح الموضوعى) تناقضاً وتوترا لاحتوائه على سائر المتناقضات السابقة التى يتألف منها مفهوم الحق ذاته ، ولكنه فى الوقت نفسه أشد هذه المفاهيم بساطة واتصافا بالهوية لأنه بمنزلة الذات من هذه المفاهيم إنه ثمرة لنشاط ذاتى واع ، لأن مفهوم الحق لا قيام بها خارج الدولة . فالدولة المحققة لمقتضيات الفكر هى الذات التى يتقوم الحق بها . ولما كان سلب السلب شأنا من شؤون الذات - إذ لا يقوى عليه شئ سواها - كانت الدولة هى تلك الذات التى تضطلع برفع المتناقضات ووضعها من خلال مقدرتها على سلب السلب المنطوية عليها إنطواء الذات على ذاتها . وهكذا يمكن تكثيف هذا الجانب النظرى الفلسفى بالقول : إن الدولة وحدة من المتناقضات ، أو هى نسيج حى من الأضداد وهى فى كل مسار للتناقض تحفظ ذاتها وتبقى على هويتها لأنها ذات حقة . ومن هذا الجانب النظرى - جانب التناقض يخرج مباشرة الجانب التطبيقى والعملى لمفهوم الدولة وبما أن الدولة فى ماهيتها ذات ، والذات فى حقيقيتها وحدة للمتناقضات . فإن الدولة بدورها قادرة على الهيمنة على المتناقضات الأساسية التى ينتجها الأفراد داخل الأسرة وداخل المجتمع المدنى فى أثناء انخراطهم فى إنتاج حياتهم الفردية والاجتماعية على حد سواء وهذه الصفة - صفة كبح المتناقضات أو التوفيق بينها - قد تكون هى النتائج المميزة لحياة الإنسان فى العصور الحديثة ، حياة الإنسان فى المجتمع البرجوازى الرأسمالى الذى يتخذ من المنافسة قانونا ، ومن المصلحة الفردية هدفا لا ينحاز عنه أبدا . ومن المحتمل أن تكون المتناقضات التى كشف عنها التحليل الجدلى داخل الأسرة والمجتمع المدنى ، بالإضافة إلى ضروب التناقض فيما بينهما ، قد أظهرت للفكر الجدلى أو الدولة هى القوة الوحيدة القادرة على كبح المتناقضات التى كانت آخذه فيما بدا أنه تفتيت لوحدة المجتمع لحساب ذراته الفردية . ومن المحتمل أن تكون القوة الهائلة والسلطة الواسعة والمركزية الحاسمة التى خلعها الفكر الجدلى على

الدولة فى (فلسفة الحق) صدى للجزئى على الكلى الذى كانت المصالح الفردية والمنافسة فيما بينها تشكل أعظم تهديد لا ستمراره وقد يكون هذا القلق نفسه هو الذى جعل الفكر الجدلى يخاطر بقبول الملكية - حتى وأن كانت دستورية - نظاما للحياة السياسية التى كانت مطالبة - فى نظر الفكر الجدلى - أولا وبالذات يحفظ الكل من التبدد والضياع تحت ضغط المطامع الفردية التى لا تعرف حد تقف عنده أبدا . فحاجة المجتمع البرجوازى الحديث إلى ما يحفظ وحدته ويوفق بين متناقضاته هى التى أملت - ولو جزئيا - على الفكر هذه الصورة للدولة التى كثيرا ما بدى أنها صورة قابلة للمناقشة .

لقد ظل الفكر الجدلى معنيا فى تصوره للدولة فى (فلسفة الحق) يجعل الدولة ذلك المركز الذى يتحقق فيه التصالح بصورة متوازنة بين الكلية والفردية ، أو بين الموضوعية والذاتية . إن الكلية الجوهرية التى كانت هى عماد مدنية الدولة فى المجتمع اليونانى ، والتى لم يكن يستشعر الفرد حيالها أى شكل من أشكال الاغتراب أو أى قهر توجهه الجماعة ضد الفرد ، ما تزال عنصرا جوهريا فى التصور الجدلى للدولة . فمن حق الفرد أن يستشعر الألفة والتصالح مع الجماعة ومع الدولة ، وهذا هو عنصر الكلية أو الموضوعية . على أن جدل الدولة يحاول أن يضم إلى هذه الكلية الموضوعية عنصر الذاتية أو الفردية الذى يميز المجتمع البرجوازى الحديث ، والذى نشأ أول ما نشأ فى مدينة الدولة عندما استشعر الفرد أهميته[1] لأول مرة ، وأخذ يحاول تأكيدها على حساب الكل الجوهرى والموضوعى الذى يستمد منه الفرد كل حياته وكل مالها من مغزى . إن هذه الذاتية التى أسقطت الكلية الجوهرية فى المجتمع الأثينى - فكانت بذلك هى قبل السلب الذى سمح بتحقيق التقدم من أثينا إلى روما ، أو من العالم اليونانى إلى العالم الرومانى - قد بلغت حدها النهائى من التجريد فى المجتمع الرومانى حينا لم يعد ينظر فيه إلى الفرد إلا على أنه صاحب ملكية وسيد لعبيد يضطلع القانون الخاص بتنظيم مصالحه على الوجه الأكمل . ولكن انتشار المسيحية

---

(١) وهو ما بدى من خلال تمرد أنتيجون على كريون فى مسرحية (انتكيون) لسوفوكليس .
انظر :

Phen. M., P452, P. 477 m. P. 491. P. 494n, P. 495n.

فى المجتمع الرومانى ، وتنبيه لها أخيرا بصورة نهائية ، وما تبع ذلك فيما بعد من تحول من العالم الرومانى إلى العالم الجرمانى ، فضلا عن انهيار الاقطاع ونهوض البرجوازية مسلحة بأيدلوجيتها الليبرالية التى شهرتها فى وجه الإقطاع والكنيسة دفاعا عن حرية الفرد فى أن يكون صاحب مشروع خاص وصاحب عقيدة غير مفروضة عليه من قبل أية سلطة سوى عقله ووجدانه قد سلب ما فى الذاتية الرومانية من تجديد بعدما أصبحت المسيحية هى عنصر التعين الذى دخل على هذه الكلية فبدل فى ماهيتها إلى حد بعيد بها عن التجريد القاسى الذى كان سائدا فى العالم الرومانى ، تجريد الفهم – أما أو – تجريد الحياة والموت وبما أن الفلسفة من وجهة النظر الجدلية هى « العصر مفهوما بالعقل »[1] فلم يكن بد (لفلسفة الحق) من أن تشرع فى تحليلها للذاتية ابتداء من النقطة التى بلغتها فى العصر ، حتى وإن كان من الممكن لفت الانتباه إلى أن نوعا جديدا من التجريد أصبح يشوب هذه الذاتية هو تجريد المنافسة – إن صح القول – وإن كان يخفف من حدة هذا التجريد على القلوب الرحيمة أو التى تنفر من الصراع ، ومن الاعتراف بأن الصراع هو حقيقة الحياة ، أن دهاء العقل قادر على أن يستخلص الكلى دوما من صميم الجزئى . هذه الذاتية وتلك الموضوعية والتوحيد بينهما فى مركب حقيقى هو ما حاولت أن تضطلع به الدولة وفقا للتصور الجدلى . ومن الممكن إبراز هذه العلاقة وتكثيفها وتحديدها تحديدا واضحا بالقول : « فالفردية الشخصية ومصالحها الجزئية لا تحققان فقط تطورهما كاملا وتكسبان اعترافا صريحا بحقهما (كما يفعلان فى دائرة الأسرة والمجتمع المدنى) ولكنهما من ناحية يندمجان من تلقاء ذاتهما فى المصلحة التى تمثل مصلحة الكلى ، ومن ناحية أخرى فإنهما يعرفان الكلى ويريدانه ؛ إنهما يعترفان به باعتباره روحهما الجوهرى . وهما يتخذان منه غاية وهدفا ويكونان فعالين فى تعقبهما له . وينتج عن ذلك أن الكلى لا يهيمن ولا يتحقق له الاكتمال إلا جنبا إلى جنب مع المصالح الجزئية

---

(1) Phil. R. The Introduction .

وانظر أيضا . ل هيجل : « إن الفرد ثمرة لشعبه وعالمه ... ومن الممكن له أن يتباعد بنفسه كما يرد ، ولكنه لا يستطيع أن يتخطى زمانه بأكثر مما يستطيع الخروج من جلده وذلك لأنه يتسرب إلى روح كلى واحد هو جوهره ووجوده الخاص . . . وكل فلسفة فهى فلسفة لعصرها ، لحظة فى سلسلة التطور الروحى بكامله ، وبالتالى فإنها لا تستطيع أن تكون مصدر رضى إلا بالنسبة للاهتمامات المنتسبة إلى زمانها الجزئى الخاص

I. H. Phil., Vol. 1,P. 45.

ومن خلال الاتحاد بين المعرفة الجزئية والإرادة ؛ وبالمثل فإن الأفراد لا يعيشون بوصفهم أشخاصا خاصين من أجل تحقيق غاياتهم فحسب ، ولكنهم فى عين فعل إرداتهم لتلك الغايات ، فإنهم يريدون الكلى مسترشدين بالكلى نفسه ، كما أن فعاليتهم لا تستهدف شيئا – بصورة واعية – إلا الغاية الكلية نفسها " .[١] فمهما حاول الفرد استهداف مصالحه الخاصة ، فإنه لن يبلغهما إلا داخل الكلى ؛ ومهما حاولت الكلى الطغيان على الفردى ، فإن كليته لن تتحقق بغير استهداف الفردى لما يحقق مصالحه الجزئية والخاصة تماما . ولو تأمل الفرد سلوكه الشخصى الذى يظن أنه لا يستهدف إلا إشباع رغباته ونزاوته الخاصة ، لتبين أن المضمون الحق لهذا السلوك هو الكلى وأن الغاية النهائية له هى الكلى وليس الفردى فقط . ومن ناحية أخرى يكشف التداخل والتكامل بين الأسرة والمجتمع المدنى – وهما الدائرتان الأساسيتان اللتان تعبران عن المصالح الخاصة– وبين الدولة عن ذلك المسعى الذى رمى الفكر الجدلى من ورائه إلى التوفيق بين الكلى والفرد داخل السلطة العليا للمجتمع ، أى سلطة الدولة : « وفى مقابل دائرتى الحقوق الخاصة والمصلحة الخاصة (الأسرة والمجتمع المدنى) فإن الدولة ضرورة خارجية وهى السلطة التى تعلوها ؛ ومن طبيعة الدولة أن تكون قوانينها ومصالحها تابعة لها ومعتمدة عليها . ومن ناحية أخرى فإنها غايتها المتضمنة فيهما ، وتكمن قوتها فى وحدة غايتها الكلية التى تخصها ، وفى استهدافها للمصالح الخاصة بالأفراد ، والواقع أن على هؤلاء الأفراد واجبات تجاه الدولة فى عين الوقت الذى لهم فيه حقوق عليها[٢] ».

والفكر الجدلى مضى من محاولة إقامة التوازن داخل الدولة بما هى دولة بين الذاتية والموضوعية ، أو بين الكلية والفردية ، إلى النظر إلى هذا التوازن المتوخى على أنه المبدأ الذى تنهض عليه الدول الحديثة فى قيامها ، وعلى أنه الفصل النوعى الذى قد يصح القول أنه يميز الدولة الحديثة عن تلك التى أقامتها الأمم فيما سبق فى إهاب التاريخ العالمى : " فمبدأ الدول الحديثة يتصف بهذه القدرة وهذا العمق الهائلين : إنه يسمح لمبدأ الذاتية بأن يبلغ ذروته ، أى حتى أقصى حد للجزئية الشخصية المتقومة بذاتها Personal Particulariy self- Subsistent لكنه يردها فى الوقت نفسه إلى الوحدة الجوهرية ، وبذلك يحفظ هذه الوحدة فى مبدأ الذاتية نفسه "[٣] وهكذا

(١) Phil. R., Sec. 260, PP. 160 - 161

(٢) Ibid., Sec. 261, P. 161.

(٣) Ibid., Sec. 260, P. 161.

أخذ يتضح من جدل المسار السابق أن التفاعل والتناقض الذى كان يتخذ شكل توازن بين الذاتية والموضوعية أخذ يتخذ شكل انحلال لأحد الحدين فى الآخر أو بالأحرى أخذ أحد الحدين فى سلب الآخر واستدماجه فى باطن ذاته : ذلك أن مبدأ الدولة الحديثة يتألف من ثلاث أساسى القضية فيه هى (الذاتية) التى تبلغ مداها فى الجزئية المستقلة بذاتها . ولكن الكلية أو الموضوعية - وهى النقيض أو الضد - هى السلب الأول لتلك القضية وهكذا ينشب النزاع والتوتر بين الضدين كليهما بين الذاتية والجوهرية . وفى المرحلة الثالثة والأخيرة - مرحلة التركيب أو سلب السلب أو إنتاج الذات القائمة من وراء كل المسار الجدلى للتاريخ - يتم التوحيد بينهما فى مركب أشد أصالة من كليهما هو (الذات الجدلية) التى تستمد الصيرورة منها كل مغزاها ولئن كانت القضية هى (الذات الجزئية الفردية) - ذات المواطن - وكان النقيض هو سلطة الدولة ممثلة فى دستورها وقوانينها - ا لسلطات الثلاث - فإن المراكب أو الذات الجدلية هى قوة الفكر ذاته الذى يأبى إلا أن يعود كل شىء إليه فى نهاية المطاف ، لأنه " فى البدء كان الكلمة "[(١)] والمغزى الحقيقى لكل هذه العملية هو أن الدولة هى قمة النشاط الذى يمارسه الروح فى مستوى الروح الموضوعى ، ولكن الدولة أيضا هى نقطة الانحلال أو التحول التى يتحقق عندها الانتقال من العالم الواقعى إلى العالم المثالى ، أو من الروح الموضوعى إلى الروح المطلق ولا يخفى أن الدلالة الأساسية لهذا التحول هى أن العالم المثالى أسمى منزلة من العالم الموضوعى ، وأن الروح المطلق هو الذى يتحكم فى نهاية المطاف بالروح الموضوعى ، وبالتالى فمن حق الفكر - ممثلا فى أعلى نشاطاته فى الفن والدين والفلسفة - أن يتحكم بعالم الواقع أو بعالم الموضوعى وبالدولة أيضا وتلك مسألة تستمد صدقها من أن الفكر هى حقيقة العالم فى حين أن الموضوعية ما هى إلا آخروية له يهتدى إلى نفسه فيها . وهو لم ينتج الدولة إلا ليهتدى إلى نفسه فيها ، ولكنه يستطيع هدمها حالما لا تعود بيئة مناسبة يتعرف فيها على ذاته .

على أن الفكر وهو ينسخ الدولة أو يتجاوزها إلى العالم المثالى لا يفعل ذلك بطريقة تعسفية أبدا ، وذلك لأن الفكر هو المعقولية ذاتها ، بل هو أولا وبالذات يستدمج ما حققه لنفسه من تقدم فى هذه المرحلة المنسوخة داخل المرحلة الجديدة المرحلة الناسخة ، أو مرحلة الذات التى جددت نفسها حين اهتدت إلى مهمة أصيلة تحفظ بها وجود ذاتها من الضياع والاضمحلال . أما هذا الاستدماج لما فى القديم

---

(١) انجيل يوحنا - الاصحاح الأول .

من إيجاب وتقدم فى صميم الطاقة السلبية الجديد ، والذى يتحقق جدليا من خلال الرفع والوضع أو سلب السلب ، فيتم باستخلاص الذاتية الفعالة ، أى طاقة الفكر ذاته ، من الطابع الموضوعى والجوهرى لسلطة الدولة . وبما أن سلطة الدولة فى حقيقتها هى (الفكرة الحق) ، فإن (فكرة الحق) ذاتها هى ما يضعه الفكر فى صميم الفكرة الناسخة أو فى قلب العالم المثالى مادام لابد للفن من أن يكون حقيقيا وللدين والفلسفة من أن يكون كذلك أيضا . ولعل هذا ما تعنيه (فلسفة الحق) تماما حيث تصف الطابع المميز للعالم الحديث بأنه " العالم الذى اكتسبت فيه الفكرة الجوهرية الصورة اللامتناهية للذاتية[1] " وهذه الصورة هى الفكر ذاته ، لأن الفكر هو اللامتناهى الحق إذ يعود إلى ذاته . وعودة الفكر هذه إلى ذاته هى تصاعده بذاته إلى ذاته ، إلى الدائرة التى فقدت فيها الآخرية كل استقلال فأصبحت وكأنها بيت الحقيقة ، البيت الذى يسكن فيه الفكر ويتعرف فيه على ذاته . إن هذه الدولة التى ينسخها الفكر على هذا النحو ، والتى هى تحقق فعلى لفكرة الدولة دون أن تشير بالضرورة إلى دولة واقعية ، هى التى وصفتها (فلسفة الحق) بأنها " التحقق الفعلى للحرية العينية "[2] أو بأنها " التحقق الفعلى للفكرة الأخلاقية "[3] دون أن يكون هذا الوصف منصبا على دولة بعينها ، وأن كان من ناحية أخرى من الممكن قراءته على أنه إدانة وتنديد بكل دولة لا تحاول أن تقيم تطابقا بينها وبين صورة الدولة (المتحققة فى الفكرة تحققا عينيا) – وهذه الدولة ليست بالدولة المثلى أو المدينة الفاضلة أبدا – تطابقا يرقى بالدولة إلى نوع من النمو بها قد يصل إلى حد إضمحلالها فى فكرتها الحقة ، أى فكرة الدولة الحقة لا الدولة الطوباوية أو الصورة المثلى للدولة التى غالبا ما تكون فكرة مفروضة من قبل الذهن على الواقع الخارجى بدلا من أن تكون نموا للواقع الحق – واقع الفكر – إلى سلبه ، وعلوه فوق ذاته . ولذا يقرر الفكر الجدلى فى (فلسفة الحق) " أى الدولة تكون عقلانية بصورة مطلقة بقدر ماتكون تحققا فعليا للإرادة الجوهرية التى تستحوذ عليها فى الوعى الذاتى الجزئى حالما يكون هذا الوعى الذاتى قد ارتقى إلى الوعى بكليته . وهذه الوحدة الجوهرية هى غاية ثابتة فى ذاتها تصل فيها الحرية إلى حقها الأسمى . ومن ناحية أخرى ، فإن لهذه الغاية النهائية حقا أسمى تجاه الفرد الذى يتمثل واجبه

---

(١) Phil. R., Sec. 273, P. 176.

(٢) Ibid., Sec. 260, p. 160.

(٣) Ibid., Sec. 257, P. 155.

الأسمى فى أن يكون عضوا فى الدولة "[١] فما الجوهرية إلا حالة للذات ينتجها الوعى الذاتى الجزئى إذ يتسامى بذاته فوق جزئيتيه فيبستحيل إلى وعى ذاتى كلى هو من الجوهرية بمنزلة الذات التى تفسر هذا التطور وتسوغه أيضا . هذه الوحدة بين الضدين – الإرادة الجوهرية والوعى الذاتى الجزئى – هى الحرية ذاتها التى لا تقتضى من الفرد الحر إلا أن يكون مواطنا فى الدولة . على أن الحرية – والحرية وحدها – تظل هى الماهية الحقة لهذا المواطن . ولما كانت الحرية صفة للفكر أساسا ، كان الفكر – ابتداء من هذه النقطة بالذات – قادراً على إنتاج عالم يخصه أو إبداع حقيقة تميزه عن كل ما عداه وكل ما هو مطلوب منه حتى يحقق ماهيته هو أن يظل حرا . وهنا يعود الفكر إلى ذات ويتعرف عليها فى العالم المثالى ، عالم الروح المطلق لا يتخذ الفكر فيه موضوعا لذاته إلا ذاته هو . لقد انتهت كل ضروب المقاومة التى كانت تبديها الآخرية – هذه الآخرية التى وضعها الفكر بنفسه ليتخطاها وينمو على حسابها – كما ارتفعت كل أشكال اللامعقولية التى انطوت عليها الخبرات المتعددة للفكر بموضوعاته ، كالحسية والعرضية والنسبية والريبية ، حين استحال الوجود كله إلى (ذات) بفضل ما للفكر من مقدرة على جعل الوجود شفافا تماما أمام ذاته . ومن هنا لم يعد على الفكر إلا أن يتأمل ذاته[٢] من حيث هو عالم مثالى خالص ماهيته الحرية والحرية هنا فى تأمل الذات لذاتها فى وسيط الفكر الخالص الذى هو عالم الروح المطلق من وجهة النظر الجدلية ، العالم المثالى الذى هو ثمرة للتاريخ العالمى إذ يسلب ذاته ويتصاعد بها من مستوى التحقق الفعلى للسلب إلى سلب هذا التحقق متجسدا فى عالم من الفكر الخالص هو عالم الذاتية التى انتصرت على كل آخرية عندما استطاعت التسامى بذاتها فوق التاريخ العالمى الذى هو فى حقيقته صورة موجزة ومكثفة لمجمل التحققات العينية للسلب التى تسبق التحول إلى العالم المثالى بصورة نهائية ، وهو ما ينصرف إليه الانتباه الآن .

(٧) التاريخ العالمى خلاصة للتحققات العينية للسلب :

التاريخ العالمى خلاصة للتحققات العينية للسلب لأنه يبسط قصة الروح أمام الروح ذاته منذ أن كان كلا جوهريا لا تمايز فيه للجزئى والفردى إلى أن نجح الروح بنشاطه الخاص فى دحض هذه الكلية الجوهرية وجرد من نفسه نوعا من الموجود

---

(١) Phil. R. Sec. 258, PP. 51 - 56 .

(٢) وهذه هى عين التجربة الأرسطية فى تأمل الفكر لذاته من خلال تأملات المحرك الذى لا يتحرك لكمالاته .

الفردى الذى استشعر ضربا من الوعى بالذات جسده فى نفسه على هيئة مبدأ جمالى ، ولم تلبث هذه الفردية الجمالية أن تعمقت فرديتها إلى أبعد نقطة ممكنة فى أغوار الفردية ذاتها فنتج عن ذلك أن تحولت إلى مايشبه الكلية المجردة بعدما استبدلت بنفسها صيغا قانونية مجردة اتخذت منها معيارا لحياتها الشخصية والعامه ، أى قاعدة لها وغاية فى آن معا ؛ غير أن الروح قد نجح فى المرحلة الأخيرة من تطور التاريخ العالمى فى استعادة الكلية العينية ، أو هو قد نجح على الأصح فى ابتداعها حينما وحد بين الفردية الجمالية ، بعدما تم إغناؤها بالذاتية المسيحية ، وبين الكلية فى صورتها المتطورة فى مركب أسمى هو كلية عينية ماهيته ذاتية تهتدى إلى نفسها فى كلية هى بطبيعتها البيت الذى تحيا فيه الفردية والذاتية دون أن تستشعر أى قيد خارجى تصطدم به حين تصطدم به حين تتفاعل مع هذه الكلية . إنها المصالحة النهائية بين الزمانى والأبدى ، وبين الذاتى والموضوعى ، أو بين الطبيعتين الالهية والإنسانية وعند هذا الحد من التطور الذى ينجزه الروح لنفسه يكون التاريخ العالمى قد وصل إلى نهايته ، ويكون الروح قد بلغ نوعا من الوجود الأبدى ، الوجود المثالى ، الوجود الذى يتأمل فيه ذاته من حيث هو طاقة فكرية محضة ، من حيث هو فن ودين وفلسفة ، فهل يكون التاريخ بذلك قد أكتمل أو مات بصورة نهائية ، أم أن الذى مات وانتهى شئ آخر غير التاريخ ، وبالتالى كائن آخر ، غير الانسان الذى ليس للروح أن يحقق أى شكل من أشكال الوجود إلا به ومن خلاله ؟ تلك مسألة لا تصح مناقشتها والإجابة عليها إلا بعد الفراغ من بسط مفهوم التاريخ العالمى بسطا يسمح بالوقوف على ماهيته وعلى نطاقه وحدوده أيضا .

إن ماهية التاريخ العالمى تكمن فى ذلك المركب الفريد الذى يوحد بين العناصر الأساسية للسلب ، أى العنصر الإبستمولوجى والعنصر الأنطولوجى ، وأخيرا عنصر التحققات العينية الذى يوحد توحيدا جدليا بين العناصر المنتجة للسبب من خلال مفهوم الحرية – وبالأحرى من خلال فعل الحرية الذى هو فعالية منتجة وواضعة وليس عملا من أعمال التأمل فحسب – هذا المفهوم – أى مفهوم الحرية – هو من الناحية النظرية التركب الحقيقى بين الروح والفكرة ، لأن الحرية صفة للذات ، والذات هى حقيقة الروح والفكرة ، ومن ثم فإن الحرية هى حقيقتها الجدلية ؛ ومن الناحية التطبيقية فإن مفهوم التغير – وما ينطوى عليه من مقولات فرعية كالتطور والتقدم

والتجدد– ومفهومى الأمة والدولة تعد جميعها ضربا من النمو العينى أو التحقق الفعلى لمفهوم الحرية فى العالم ؛ وإذا لم تكن الحرية تشير فى النهاية إلا إلى الذات – والسياق هنا يدل على الذات الكلية القائمة من وراء كل ذات جزئية – وكانت الذات تدل الروح على الروح الكلى الذى لا انفصال له عن ماهيته ، أى عن الحرية ، لم يكن العنصر الذى يتحقق من خلاله التاريخ العالمى إلا التحقق الفعلى للروح فى كامل باطنيته وخارجيته على حد سواء . إن التاريخ العالمى هو المحكمة التى يصدر فيها الحكم بسبب من كليته المطلقة ، فالجزئى – أى آلهة المنزل والمجتمع المدنى والأرواح القومية فى تحققها الفعلى المنمق Variegated – مائل فقط باعتباره شيئا مثاليا as Only ideal كما أن حركة فى هذا العنصر هى ما تتجلى من خلاله هذه الحقيقة Fast "[1] كالكلى هو حقيقة التاريخ العالمى ، أى الروح الذى يتحقق تحققا حرا من خلاله الجزئيات التى لاتوجد إلا وجودا مثاليا ، أى وجود لا يخرج عن ملكية الروح أو عن ملكية الفكر والذهن الذى وجود الأشياء جميعها بالقياس إليه ليس إلا لحظات يرفعها إذ يطويها فى باطن ذاته ويردها إلى الأصل الذى صدرت عنه كلما عاد الروح إلى ذاته فى نهاية كل تخارج أو تحقق فعلى له خارج ذاته . ولما لم يكن ثمة شئ خارج الروح ، لم يكن الروح يحقق ذاته إلا داخل ذاته بقوة السلب اللامتناهية ، أو بفعل الطاقة الذاتية التى يمتلكها على رفع أحواله المتعاقبة واستدماجها بلا انقطاع فى صميم ذاته الحرة . ولما كان من المتعذر وجود الحرية منفصلة عن العقل " وكان الروح عقلا بالفعل ، وكان العقل موجودا صراحة بالنسبة لذاته فى الروح بوصفه معرفة ، فإن التاريخ العالمى هو التطور الضرورى للحظات العقل وللوعى الذاتى ولحرية الروح عن مفهوم حرية الروح فحسب . وهذا التطور هو التأويل والتحقق الفعلى للروح الكلى"[2] وهذا يعنى أن التاريخ العالمى " ليس حكما للقوة المحضة ، أى الضرورة المجردة وغير العاقلة لقدر أعمى"[3] وهذا يرجع لكونه معقولا ومفهوما نتيجة لكونه تحققا للعقل الذى يمثل الفعالية الماهوية للروح إذ يكشف الروح عن نفسه بوصفه معرفة ، وبخاصة بوصفه معرفة للذات فالروح فى صميمه عقل بالفعل ، والعقل على وعى بوجوده الذاتى الصريح

---

(١) Phil. R., Sec. 341, P. 216

(٢) Ibid., Sec. 342,p. 216.

(٣) Idem .

فى الروح بوصفه معرفة ، وبما أن التاريخ العالمى هو قبل كل شئ تاريخ للروح ، فإن هذا التاريخ لا يعود سوى التطور الضرورى ، للحظات العقل أو للحظات الوعى الذاتى وحرية الروح . وما تطور هذه اللحظات جميعها عن مفهوم حرية الروح إلا (التأويل) أى الفهم والفض والكشف والتعبير عن الروح الكلى ، هذا الفهم أو التأويل الذى يبلغ ذروته فى التحقق الفعلى للروح الكى . ذلك أن الجدل لا يعرف الفصل بين المعرفه والعمل ولذا فإن المعرفة وجود مثلما أن الوجود ذات ومن هنا فإن ماهية الشئ هى تاريخه ، مثلما أن ماهية الموجود لا تخرج عن فعله الذى يضطلع هو ذاته فيه بإنتاج ما ماهيته الذاتية . ولذا " فإن تاريخ الروح هو فعله الخاص Its own act. والروح ليس إلا ما يعمل ، وعمله هو أن يجعل من ذاته موضوعا لوعيه . وعمل الروح فى التاريخ هو أن يحرز الوعى بذاته من حيث هو روح ، وأن يعرف ذاته من خلال تأويله لذاته بذاته . وهذه المعرفة هى وجوده ومبدؤه ، وإكتمال المعرفة فى إحدى المراحل هو فى الوقت نفسه دحض لتلك المرحلة وتحول له إلى مرحلة أسمى من سابقتها. وبصيغة مجردة ، أن الروح العارفة بهذه المعرفة مجددا ، أو العائد إلى ذاته من دحضه للمرحلة الأدنى من المعرفة هو روح المرحلة الأعلى من تلك التى كان الروح عندها فى معرفته السابقة " (١) هذه هى الخبرة الفينومينولوجية أو الإبستمولوجية التى ينخرط الروح فيها بالعمل فلا يلبث أن يكتشف أن العمل معرفة أو هو على الأقل يؤدى إليها . وإذا كان عمل الروح هو صنعة للتاريخ – أو استحداثه للعمران بكل ما فى الكلمة من معنى – فإن المعرفة ليست إلا علم الروح بأنه هو الذى ينتج هذا العمران من ناحية ، وبأن ماهيته قائمة فى وعيه بأن ما ينتجه ليس إلا ذاته . وهذا هو الوعى الذاتى الذى هو الشرط الجوهرى لكل عمران ولكل معرفة على حد سواء . فعمل الروح معرفة مثلما أن معرفته عمل . وإذا كان الروح – على مستوى *الوعى الإنسانى فى الخبرة الإبستمولوجية* (٢) قد أنتج السلب فى كل مرة استطاع أن يرفع متناقضات مرحلة معرفية بأكملها وتقدم ، على سبيل المثال ، من الوعى إلى الوعى الذاتى إلى العقل ، فإن الروح الكلى يمر بتجربة مماثلة فى التاريخ العالمى . وبما أن الروح يتخذ من ذاته موضوعا لذاته – أى أن الوعى الذاتى هو الركيزة الأساسية فى حياة الروح – فإن التاريخ – وهو تاريخ

---

(١) Phil. R. Sec. 343, P. 216 .

(٢) انظر : الفصل الثانى ، الوعى ، الوعى الذاتى ، العقل .

الروح بالدرجة الأولى - هو الاهاب الذى ينتج فيه الروح ذاته ويتعرف فيه على ذاته أيضا ، فإنتاج ، الروح لذاته ما هو إلا هذه المعرفة بذاته ، لأن العمل الحق هو الذى يفضى آخر الأمر إلى جعل الذات موضوعا لذاتها . وقدرة الروح على معرفة ذاته هى وعى بماعمل ، ولذا فإن التداخل بين المعرفة والعمل ، أو بين العلم والممارسة ، هو الطابع المميز لكل تفكير جدلى أصيل . فالوعى بالذات هو الذى يدفع بالذات إلى ما وراء ذاتها ، وهذا الوعى ليس تأمليا فحسب لأنه ينطوى على الفعل أو العمل ، على تلك المقاومة التى تلقاها الذات حين لا تتعرف على ذاتها فى موضوعها فى المستوى الوصفى أو السلبى ، المعرفة ، المعرفة ، القائمة على التلقى والإذعان للمعطى ، فلا تجد بدا من تغييره أول الأمر ثم تدميره ، و أخيرا سلب هويته الغائبة سلبا تاما تمهيدا لخلع هوية الذات عليه ، أى منحه القيمة والوجود . وفى الوقت الذى تنجح فيه الذات بالنفاذ إلى موضوعها إذ تلحقه بهويتها الذاتية تكون قد تعرفت على موضوعها ، أو بالأحرى تكون قد تعرفت على ذاتها فيه وفى الوقت نفسه تكون قد نسختـه ومضت إلى ماورائه . فالمعرفة فعل وليست تأملا فحسب ، وهى أيضا تقدم بالذات وبالموضوع المعروف من حال للذات إلى حال أسمى من سابقه . وهذا هو على وجه الحصر جوهر ما يحققه الروح الكلى فى التاريخ العالمى أيضا . وكون المعرفة لا تنفصل عن الفعل ، من وجهة النظر الجدلية ، أمر يميز الجدل عن سائر الفلسفات التى تكتفى بالنظر إلى المعرفة على أنها وصف للمعطى واستسلام له آخر الأمر إن الارتباط الذى يقيمه الجدل بين المعرفة والفعل هو الذى يسمح بالوقوف على ما للعنصر المعرفى من دور حاسم فى تطور عملية السلب داخل التاريخ العالمى ، ذلك أن اكتشاف الوعى للمتناقضات هو (فعل رفعها) مثلما أن فعل رفع المتناقضات هو (الوعى بالمسافة التى ما تزال تفصل الوعى عن حقيقته) .

أما العنصر الأنطولوجى فى التاريخ العالمى ، فيكتشف عن نفسه من خلال تلك الكلية الجوهرية التى تستند إليه الأمة فى قيامها ، والتى لا تكف عن التخصص والتعين بشكل متساوق مع تطور الأمة وتحولها من طور إلى آخر عبر الصيرورة الروحية الشاملة لهذه الأمة . على أن العنصر الأنطولوجى لا يكون كلية جوهرية إلا فى عمومه ، أى من حيث هو مبدأ أو بذرة عامة تخرج منها الممكنات من حيز القوة إلى حيز الفعل غير أن هذه الكلية الجوهرية أو البذرة العامة عندما تكن أساسا لأمة بعينها فإنها تستحيل إلى مبدأ جزئى متعين تستمد منه هذه الأمة خصوبتها وما يميزها عن سواها من الأمم ، وتقوم فى هذه الحالة بدور المبدأ الطبيعى والروحى الذى

يفسر حياة هذه الأمة ، أو الذى لا سبيل إلى تفهم التطور الروحى والمادى لها أو لغيرها من الأمم إلا بالاستناد إلى هذا المبدأ عينه . على أن هذه الكلية الجوهرية ، التى تستحيل إلى مبدأ متعين وجزئى ، عندما يكون الأمر متعلقا بأمة محددة ، ما هى إلا لحظة جزئية – ولكنها ما هوية – فى مسيرة العمل الكلى للروح العالمية : " ففى مسيرة هذا العمل ، عمل الروح العالمى ، تنهض الدول والأمم والأفراد مدفوعة بمبدئها المتعين الجزئى الذى يجد تأويله وتحققه الفعلى فى دساتيرها وفى المستوى الكلى لحياتها ووضعها وبينما يكون وعيها محددا بدساتيرها ومستواها الكلى وتكون مستغرقة فى مصالحها الدنيوية فإنها تكون باستمرار أدوات غير واعية للروح العالمى الذى يفعل من خلالها فضلا عن كونها أعضاء له . وبينما تضمحل الأشكال التى تتخذها ، فإن الروح المطلق يتهيأ وينجز انتقاله إلى مرحلته اللاحقة والأشد علوا".[١]
ولو صح القول أن العنصر الإبستمولوجى فى السلب يحيا من خلال انغماس الوعى فى المتناقضات وأخيرا من خلال قدرته على رفع هذه المتناقضات بالمضى إلى ماورائها والانغماس فى غيرها ، فإن ما يصح قوله عن العنصر الأنطولوجى فى السلب ، والذى يتخذ فى ظهوره شكل مبدأ جزئى متعين ، هو أنه ذلك التناقض المعين أو تلك القوة أو الطاقة الجدلية التى يضطلع باطها بتعيين هوية الأمة الذاتية بالنسبة لتلك الأمة التى تستند فى وجودها إلى هذا المبدأ الجزئى المتعين ، بينما يكشف ظاهرها أو تجلياتها إلى العلن عن الكثرة التى تنطوى عليها هذه القوة عملا بأن الكثرة هى التعبير الصادق عن الوحدة فى حين أن الوحدة هى التعبير الزائف عن نفسها إذا لم تنجح فى نشر كثرتها أو ، تحويل ممكناتها من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل . على أن التحليل الجدلى يحيل هذا المبدأ الجزئى المتعين إلى كلى ويرقب حركة انقسامه على ذاته وحركة عودته إلى ذاته من خلال التركيب وفى النهاية لابد لصيرورة حياته من أن تبلغ ذروتها ، وعند هذا الحد من التطور الباطنى لهذا المبدأ ، والذى لا يكف عن التحلى فى الخارج فى مجمل تاريخ الأمة يفقد هذا المبدأ حيويته أو ما فيه من دافع حيوى خلاق ويكف عن أن يكون مبدأ إبداعياً يستطيع إنتاج التطور والتقدم والتجدد فيسقط وينهار ، وبسقوطه وانهياره تسقط أمة وتنهار ثقافة وتطرد جميع منجزاتها إلى الذاكرة بغير أن يستبقى المبدأ الجديد الذى يخرج من قلب المبدأ القديم إلا الجوانب التى ما تزال فعالة وحية فى ذلك المبدأ القديم ، ولكن بعد أن يعيد إنتاجها ويخلع عليها هوية المبدأ الجزئى الجديد الذى سيسود بدوره إلى حين .

أن قصة حياة الروح هى قصة التاريخ العالمى ، وما هية التاريخ العالمى قائمة فى

(١) Phil. R. Sec. 344 ,P. 217.

تلك (السلوب) المتعاقبة والمتداخلة التى كانت قادرة دوما على إبقاء الروح حيا ومتطورا ومتقدما ومتجددا . ولئن لم يكن السلب إلا المتناقضات والوعى بها - أى الانطولوجيا والإبستمولوجيا على التعاقب - فإن التحقق العينى للسلب من خلال التاريخ العالمى قد اجتاز أربع مراحل أساسية فى كل منها تكثف عدد ضخم جدا من المبادئ الجزئية والمتعينة التى استند إلى كل منها أمة فى قيامها وتقدمها . وكل مرحلة من هذه المراحل الأربعة أو كل عنصر من هذه العصور الأربعة قد انطوى على جملة من المبادئ الجزئية والمتعينة المشتقة من مصدر واحد ، والتى شكلت فى مجموعها عصرا ، أو بالأحرى روحا لعصر بأكمله لا تفسر هذه المبادئ إلا به مثلما أنه هو لا يفسر إلا بها أيضا . فالعصور الأربعة أرواح ساد كل منها فى حقبة بعينها فجاءت كل حقبة مطبوعة بطابع روح عصر بعينه قد سيطرت فيه على الإنسانية - أو على الأمم الفعالة فى ذلك العصر أو تلك الحقبة - مجموعة من الأفكار والرؤى والتصورات هى بمنزلة الذات من مجموع ما أنتجته من عمران ، أو ما أبدعته من حضارة مادية وقيم روحية ومبتدعات مثالية قد تم التعبير عنها فى فنون تلك الأمم وأديانها وفلسفاتها . فالأمم الشرقية مثلا قد قامت على مبدأ مشترك يجمع فيما بينها . ولذا شكلت بمجموعها عصرا محدد المعالم واضح القسمات . وهذا المبدأ بمنزلة الذات من العصر بمجمله . غير أن هذا المبدأ المشترك على إطلاقه هو كلية جوهرية قد تخصصت فى كل أمة فاتخذت شكل مبدأ جزئى متعين ميز الأمم عن بعضها داخل العصر الواحد - وهذا هو التعين الذى ينتج التمايز والتناقض - بينما حافظت الكلية على الوحدة والاستمرارية ، أو على الهوية المشتركة لروح هذا العصر ، الهوية التى تسمح بوصف عدد من الأمم أو الثقافات بأنها تنتمى إلى أصل واحد أو إلى مبدأ واحد هو (الشرق) على سبيل المثال . على أن بعض التصحيح هنا قد يكون ضروريا فى صياغة الأفكار السابقة : ذلك أن الحقبة الممتدة من الإمبراطورية الصينية حتى مصر وفارس حقبة متطاولة فى الزمان وتغطى رقعة شاسعة فى المكان وعلى الرغم من أن ثمة مفهوما واحدا أو ذاتا واحدة تغلغل فيها جميعا ، فإن هذه الحقبة غنية ومتنوعة إلى الحد الذى لا تكاد كلمة (العصر) معه تقول ماهيتها .

أن كلمة (العالم) هى الوصف الأكثر ملائمة لمراحل التاريخ العالمى الأربع التى تبسطها (فلسفة الحق) باعتبارها المراحل الأساسية لتاريخ العالم ، أو بالأحرى تاريخ الروح الكلى . وفلسفة الحق ذاتها تسير على هذا المنهج عندما تقرر أن الصيرورة الروحية الشاملة قد مرت فى أربعة عوامل أساسية هى العالم الشرقى ، والعالم

اليونانى ، والعالم الرومانى ، والعالم الجرمانى ، وكل ما قيل عن العلاقة بين الكلية والتعين ، أو الهوية والتمايز داخل العالم الشرقى ينطبق على العوالم الثلاثة الأخرى دونما استثناء .

وتطور الروح فى التاريخ العالمى صورة لانطباق المنهج الجدلى على أحد موضوعاته الأساسية وهو التاريخ ، وبالأحرى هو صورة لانطباق الروح على ذاته طالما أن المنهج ليس إلا الحياة الباطنية للروح التى تنتج مضمونها ، بحركتها الخاصة ، عندما تبلغ هذه الحياة حدا معينا من تطورها يتحول عنده الكم إلى كيف تحولا مفاجئا ، مثلما تستخرج الصورة – وهى المنهج ذاته – مضمونها من ذاتها ، وبالأحرى أنها تنكر ذاتها فتستحيل هى ذاتها إلى مضمون لذاتها . وكما أن المنهج الجدلى يسير من الكلية إلى الجزئية إلى الفردية ، أو من الجوهرية إلى الذاتية على الإجمال ، كذلك أيضا فإن الروح فى التاريخ العالمى يتبع إيقاعا مماثلا فى تطوره ، أى من الكلية والجوهرية إلى الذاتية والفردية استنادا إلى مبدأ السلب الذى يتمتع بتطبيق شامل داخل النسق الجدلى بأكمله . وإذ ينخرط الروح فى إنتاجه لذاته أو فى وضعه لوجوده من خلال خلقه لذاته داخل التاريخ العالمى ، " فإن الروح فى تجليه الأول يتخذ كمبدأ له شكل الروح الجوهرى ، أى شكل الهوية التى تكون الفردية مستغرقة فيها ، فى ماهيتها وفى مزاعمها التى لا تكون مدركة إدراكا صريحا explicitly secognized . أما المبدأ الثانى ، فهو هذا الروح الجوهرى المفعم بالمعرفة endowed with knowledge بحيث يكون الروح فى آن معا المضمون الايجابى والمحتوى الخاص بذاته وكذلك الوعى الذاتى self - awareness الفردى الذى هو الصورة الحية للروح . وهذا المبدأ هو الفردية الأخلاقية بوصفها جمالا as beauty . وأما المبدأ الثالث ، فهو التعمق الباطنى لهذا الوعى الذاتى الفردى وللمعرفة حتى يصل إلى الكلية المجردة ومن ثم إلى التعارض اللامتناهى مع العالم الموضوعى الذى يصبح من خلال العملية نفسها روحا مهجورا mid - forsaken . أما مبدأ التجسد الرابع ، فيتمثل فى الجوع من هذا التعارض بحيث يتلقى الروح فى حياته الباطنية حقيقته وماهيته العينية ، بينما يكون فى الموضوعية مهيمنا على ذاته ومتصالحا معها وهكذا فإن الروح المرتد إلى الجوهرية التى بدأ بها هو الروح الذى عاد من التعارض اللامتناهى والذى ينتج حقيقته ويعرفها

بوصفها فكرا وبوصفها عالما من القوانين الفعلية ".[1] وواضح من هذا المسار أن ثمة نزاعا أساسيا يخوضه الروح ضد نفسه لا يستهدف من ورائه إلا إحراز الوعى بالذات من ناحية ، وقهر الآخرية أو الموضوعية التى يضعها الروح بنفسه لينمو عليها حين يؤكد ذاتيته اللامتناهية فى مقابلها من ناحية أخرى . وما عوالم الروح الأربعة – أو رواءه إلى ذاته – إلا درجات لوعى الروح بذاته تبدأ عند الجوهرية المطلقة وتنتهى بأسمى درجة للذاتية بوسع الروح أن يبلغها ، وهى ضرب من الذاتية المطلقة التى تنتفى فى مقابلها كل فعالية للآخرية لأن الروح يكون قد عقل كل لا معقوليتها فأحالها بذلك إلى بعد حقيقى لذاته ليس لها أى استقلال أو قيام بالذات فى مقابله . فتنامى السلب هنا ، الذى يتجلى من خلال قدرة الروح على الانتقال من عالم إلى عالم آخر تكون فيه الذاتية أعمق وأوضح ، هو الشاهد على أن الروح قد تحول من مستوى إلى مستوى أعمق للوعى الذاتى من ناحية ، وهو الشاهد ، من ناحية أخرى ، على الارتباط الصميمى بين الوعى الذاتى والسلب .

وفى العالم الأول – العالم الشرقى – يكون الروح كلية جوهرية لا تمايز فيه للفردى من الكلى إلا تمايزا عرضيا . لو نظر إلى هذه الكلية ذاتها على أنها هوية ، فإن الفردية تكون مستغرقة فى وماهيتها دون أن يكون بوسع المرء العثور على أى شكل من أشكال الاغتراب بين الفردية ماهيتها بحيث تفقد تعددية التعبير عن الوحدة ، وبحيث لا تعبر الوحدة عن ذاتها إلا تعبيرا ناقصا ، لأن الوحدة تعبر عن نفسها هنا بالوحدة ذاتها . هذا الحذف للتناقض ، أو على الأقل هذا التجاهل له ، هو الذى يؤدى مباشرة إلى حذف كل سلبية من العالم عندما ينظر إليه على هذا النحو ، وهو الذى ينتج هذه الكلية الجوهرية التى هى إيجاب فى صميمها ، وإن كانت السلبية قائمة فى باطنها على نحو ضمنى ، وهو الذى ينتج هذه الرؤية الأولى إلى العالم ويجعل منها " رؤية جوهرية خالية من التمايز الباطنى ومن ثم لم تكن تصدر إلا فى الجماعات التى تحكم حكما أبويا أو بطرياركيا ووفقاً ، لهذه الرؤية ، فإن الصورة الدنيوية للحكومة تكون صورة الهية ، كما أن الحاكم نفسه يكون هو الكاهن الأعظم أو الإله نفسه ، وأما الدستور والتشريع فيكونان فى الوقت نفسه دينا ، كما تكون الأوامر الدينية والأخلاقية – وبالأحرى استخدامهما – أوامر طبيعية وقوانين وضعية . وفى بهاء هذا العالم – ككل – تضيع الشخصية الفردية حقوقها وتضمحل ؛ أما عالم الطبيعة الخارجى ، فيكون إما إلهيا

(١) Phil. R. Sec. 353, PP. 219 - 20

على نحو مباشر أو تجليا للآله نفسه god's ornament ، كما يكون تاريخ الواقع المتحقق بالفعل شعرا[1] فالطاغية الشرقى - الذى هو أب فى الوقت نفسه - يجمع فى شخصه بين صفات الآله والكاهن والحاكم ، كما أن القانون إلهى على المرء أن يحدد ما إذا كان قانونا إلهيا أو شريعة وضعية نظرا لأن مصدره آلهى ، فى حين أن تطبيقه إنسانى . وفى إهاب هذا العالم الذى تسيطر عليه كائنات الهية تتقمص صور البشر وقوانينهم ، فإن الشخصية الانسانية والفردية البشرية تكون محرومة من الأحساس بذاتها فتضيع حقوقها بسبب إنعدام وعيها الذاتى بذاتها الذى ينتهى بها إلى الاضمحلال فى الكلية الجوهرية للعالم الشرقى الذى تستحيل عنده الطبيعة ذاتها إلى محل تحـــل فيه القوى الالهية فى (الضـــياء) أولا ، وفى (النبات) ثانيا ، وفى (الحيوان) ثالثا ، وأخيرا فى (الطبيعة التى طوعها الانسان الصانع) بكلتا يديه فى المنحوتات والمعابد والتماثيل التى جعل الإنسان منها موضوعا لتقديسه .[2]

ولكن الوعى الذاتى مع ذلك شق له طريقا من قلب هذه الكلية الجوهرية فأحرز الروح لنفسه بذلك نوعا من الوجود الفردى المستقل فى مقابل كلية الروح وجوهريته . ولما كان الوعى الذاتى الفردى هو الصورة الحية للروح ، فهذا يعنى أن الروح قد أخضع نفسه للسلب ، ومن ثم فقد أبدع نوعا من التوازن بين المضمون الإيجابى للروح وبين الوعى الذاتى الفردى ، وهذا المبدأ الجديد - مبدأ العالم اليونانى - الذى انبثق على هذا النحو هو الفردية الأخلاقية بوصفها جمالا ، وإن لم يكن بعد قد استقل بذاته تماما ، لأنه ما يزال قائما داخل ضرب من الوجود المثالى ، داخل " هذا العالم اليونانى المستحوذ على الوحدة الجوهرية بين المتناهى واللامتناهى فى صورة خلفية غامضة مكبوتة فى الأعماق المظلمة للذاكرة ، وفى الكهوف Gaves والصورة التقليدية . وهذه الخلفية التى تولد أيضا عن الروح - الذى يتمايز هو نفسه إلى ذهنية فردية - تظهر

---

(١) Phil. R. Sec. 355., PP. 200

(٢) لمزيد من التفاصيل حول (الديانة الطبيعية) وحول (الروح الشرقى) بعامة انظر :

Phen . M., PP. 694 , PP - 708

إلى ضياء المعرفة ويتم تعديلها ، وتحويرها إلى جمال وإلى حياة أخلاقية حرة غير مضطرية . وفى عالم كهذا ينبثق مبدأ الفردية الشخصية ، وإن كان مايزال بعد غير منطو داخل ذاته self - enclosed بل محفوظا فى وحدته المثالية . ومايترتب على ذلك هو أن الكل ينقسم إلى مجموعة من الأرواح القومية الخاصة ؛ وأما القرار الأعلى ، فلا ينسب إلى ذاتية الوعى الذاتى المستقل بصورة صريحة ، وإنما إلى سلطة تعلوه وتوجد خارجه ؛ ومن ناحية أخرى فإن الإرضاء المطلوب للحاجات الجزئية لايكون قائما بعد فى دائرة الحرية بل يكون مدفوعا به ، على وجه الحصر ، إلى طبقة من العبيد »[١]
إن خروج هذه الفردية من قلب تلك الكلية الجوهرية لايعنى أن الفردية اليونانية قد كانت فردية شاعرة بذاتها ومستقلة بمصالحها ، بل إن الفرد فى المجتمع اليونانى ظل ينظر إلى نفسه بطريقة تقربه من الكل أكثر مما تنأى به عنه ، ولذا كانت تلك الفردية الجمالية أخلاقية بالدرجة الأولى تجمع فى ذاتها بين المتناهى واللامتناهى ، وإن كان هذا الجمع قد اتخذ صورة لاشعورية وغامضة ، ولذا لم يكن القرار النهائى قرارا للفرد بل لسلطة تعلوه وتتجاوزه هى المصلحة العليا للكل لامصلحة فرديته هو . ومع ذلك فإن هذه الفردية الأخلاقية الجمالية المتوازنة قد شابها ، انقسام الناس إلى أحرار وعبيد اضطلعوا بإنتاج ماهو ضرورى لحرية الأحرار ، فى حين أن الأحرار استهلكوا حرية عبيدهم . على أن المبدأ الجمالى للحياة اليونانية قد تطور إلى حد تجاوز نفسه أو سلبها عندما وضع الوعى اليونانى فن الكوميديا الذى سخر فيه الانسان من الآلهة[٢] . ومن الأفكار ذات الطابع الاجتماعى التى توحد الناس بعضهم ببعض وتسمو فوق أنانياتهم الخاصة ، فانهار بذلك التوازن الرائع بين الفردية والجماعة داخل مدينة الدولة ، هذا التوازن الذى تم التعبير عنه من خلال مبدأ جمالى أخلاقى.عندما خلع الفرد على نفسه قيمة الكلى ، وعندما أضفى على الجماعى قيمة جزئية ، فأصبح الفرد نتيجة لذلك هو المركز الذى تتم لمصلحته سائر العملية الروحية والمادية داخل الكل ، فتم بذلك سلب المبدأ الذى استندت إليه الحياة اليونانية ، وظهر مبدأ جديد للحياة هو (الفردية المجردة) التى بلغت حدها الأقصى من التجريد فى شخص الإمبراطور الرومانى أو سيد العالم . وبذلك سلب الروح مرحلة كاملة من حياته عندما تحول من العالم اليونانى إلى العالم الرومانى .

---

(١) Phil. R. Sec. 356. P. 221

(٢) لمزيد من التفاصيل عن (المبدأ الجمالى) الذى قامت عليه الحضارة اليونانية انظر :

Phen . M., PP. 709- 749

وانظر بخاصة (العمل الفنى الروحى) الذى يتكون من الملحمة والتراجيديا والكوميديا على التعاقب .

Idod., PP. 731 - 749

إن تحول الروح من العالم اليونانى إلى العالم الرومانى هو فى حقيقته تحول للوعى الذاتى – وهو الطاقة الحية للروح – من وعى ذاتى كلى إلى وعى ذاتى جزئى يضع نفسه فى مقابل الكلية الروحية للعالم بأكمله . أن تعمق الوعى الذاتى الفردى اليونانى لنفسه – هذا الوعى الذى وجد نفسه وجها لوجه مع الآلهة حتى وصل إلى الكلية المجردة وإلى التعارض اللامتناهى مع العالم الموضوعى ، الذى أضحى من وجهة نظر هذا الوعى روحا مهجورا بعدما خلع هذا الوعى الذاتى الفردى الكلية على ذاته ، فلم يعد للعالم فى مقابلة إلا قيمة شىء يمتلك ، وبالأحرى يستعمل ، من قبل هذا الفرد أو ذاك ، أو لمصلحته هو دون سواه من الآخرين – هو الذى أنتج المبدأ الروحى الذى استندت إليه الحياة فى العالم الرومانى ، أى مبدأ الفردية المجردة ، وذلك عندما تحقق فى هذا العالم « التمايز بين الأشياء حتى نهايته ، كما أن الحياة الأخلاقية تتمزق تمزقا لامتناهيا حتى النقاط القصوى للوعى الذاتى الجزئى للأشخاص من ناحية ، وحتى الكلية المجردة من ناحية أخرى . وهذا التعارض يتخذ صورة نزاع بين الحدس الجوهرى للأرستقراطية وبين مبدأ الشخصية الحرة فى صورة الديمقراطية . وبنمو هذا التعارض ، فإن أول هذين الخصمين يتطور إلى خرافة وإلى سلطة Power فظة لاتبتغى إلا ذاتها بينما يزداد الثانى فسادا إلى أن يغرق فى العامة . وأخيرا ينحل الكل ويحل البلاء العام وتتحطم الحياة الأخلاقية . وأما الأبطال القوميون ، فإنهم ينحلون ويموتون فى وحدة البانثيون . كما يرتد جميع الأشخاص إلى مستوى الأشخاص الخاصين Private وكل منهم يتساوى مع الآخر من خلال استحواذهم على حقوق صورية ؛ وأما الرابطة الوحيدة فيما بينهم ، فهى الإرادة الذاتية التعسفية المجردة Abstract insaliable self - will [(١)] فإذا كان الصراع الأساسى فى العالم اليونانى قد كان قائما بين الوعى الذاتى والكلية الروحية أو الجوهرية ، فإن اضمحلال أهمية هذه الكلية هو الذى سمح بالانتقال من العالم اليونانى إلى العالم الرومانى ، هذا العالم الذى لم تشغل فيه هذه الكلية الروحية أو الجوهرية إلا مكانة ثانوية ، وبالتالى لم يكن التعبير عن السلب ، داخل هذا العالم ، يتم من خلال نزاع الفرد مع المجتمع ، بل من خلال نزاع الفرد مع الفرد الذى اتخذ صورة صراع بين الأشراف والنبلاء الذين استحوذوا على السلطة فكانوا الأرستقراطية الحاكمة ، وبين العامة والعبيد الذين دافعوا عن أنفسهم من خلال الدفاع عن الديمقراطية . وما أسفر عنه هذا النزاع بين الفريقين هو حلول البلاء العام وتحطيم الحياة الأخلاقية الذى تمثل فى اختزال الأفراد إلى أفراد خاصين أو جزئيين متساوين فى الحقوق تساويا صوريا لامضمون له فنشأ

---

(١) Phil. R. Sec. 357. pp. 221 - 22 .

عن ذلك أن كانت العلاقة بين هؤلاء الأفراد تمثل رابطة تعسفية جائرة ومجردة . هذه الرابطة المجردة والظالمة ، أو هذا الاعتساف هو الكلية أو العالم الموضوعى فى مقابل فردية الوعى الذاتى . وبين هذين الحدين يجرى نزاع يتعذر فيه على أحد الطرفين أن يتعرف على نفسه أو أن يهتدى إليها فى الآخر ، وبذلك تنحل الكلية الروحية للمجتمع وينهار المبدأ الذى قامت عليه الحياة فى هذا العالم ، وبذلك يتم التحول من العالم الرومانى إلى العالم الجرمانى بصورة نهائية .

وعند هذا الحد من تطور الروح يبلغ السلب النقطة القصوى له عندما يعود الوعى الذاتى للروح من التعارض اللامتناهى الذى كان يمزقه داخل العالم الرومانى إلى الجوهرية التى انطلق منها - ولكن فى صورتها المرفوعة - تلك الجوهرية التى ترتكب بين حياته الباطنية ، التى تشتمل على حقيقته وماهيته العينية ، وبين الموضوعية التى يكون فيها مهيمنا على ذاته ومتصالحا معها . وهذا الارتداد للروح إلى الجوهرية التى بدأ بها هو الذى يولد حقيقة الروح من حيث أن هذه الحقيقة هى فكر من ناحية ، ومن حيث أنها عالم من القوانين الفعلية من ناحية أخرى . هذا الارتداد إلى الجوهرية الذى يؤلف بين الفكر والموضوعية ، أو بين الذات والجوهر - والذى كف فيه عن أن يكون لأى عنصر دور فى تكوين حقيقة الروح خلا الروح ذاته قد ارتقى بالروح إلى وحدة خصبة لا انفصال فيها بين الفكر وبين القوانين الفعلية للعالم بعدما أصبح الفكر - وبتلقائيته الحرة - ينتج موضوعه الذى هو ذاته وفقا لقوانين العالم الفعلية التى ماهى إلا النمو والاستمرار الحى للفكر إذ يتخارج أو يشرع فى نشر كثرته الضمنية فى عالم من الوقائع الفعلية التى لا قانون لها غير قانون الفكر ذاته . هذه الوحدة الحية والإبداعية بين الفكر وموضوعه هى الجوهرية التى كان الروح يستهدف تحقيقها منذ اللحظة الأولى لنشاطه عندما بدأ فى العالم الشرقى بذرة كلية لاتمايز فيها بين الكلى والفردى ، ولكنه الآن يحققها لنفسه مكتملة تماما . وإذ يحقق الروح هذا الهدف لنفسه ، فإن مبدأ السلب يوشك أن يكون قد استنفد تماما وحقق جميع أغراضه ، وعندئذ تنقلب حياة الروح - وفقا لذلك - إلى ضرب من الإيجاب الذى يجعل التقدم التاريخى ، أى تجاوز النقطة التى بلغها الروح ، موضع سؤال جدى ذلك لأن الروح يكون هنا مرتدا إلى ذاته فى أقصى درجة لسلبيته المطلقة . وهذه هى نقطة التحول ، فالروح ينبثق من هذه الحالة ويدرك الإيجاب Positivity اللامتناهى لطابعة الباطنى هذا ، أى أنه يدرك مبدأ وحدة الطبيعتين الالهية والإنسانية ، المصالحة بين الحقيقة الموضوعية والحرية بوصفها الحقيقة ، وبين الحرية البادية فى الوعى الذاتى والذاتية ، المصالحة داخل

تحقيق مبدأ الشمال ، مبدأ الشعوب الجرمانية[1] . هذه المصالحة التى عهد بها إلى هذه الشعوب »[2] . هذا هو آخر سلب بوسع النسق الجدلى تحقيقه ، وبالأحرى هذا هو آخر سلب للسلب ينجزه لأن قصة حياة الروح ستستحيل بعد ذلك إلى فصول لانهاية لها من الإيجاب اللامتناهى . فعند هذا الحد من تطور الروح يكون الروح قد وصل إلي الدرجة القصوى من سلبيته المطلقة ، وعند هذا الحد أيضا تتحقق نقطة التحول الكبرى التى يتكشف من خلالها أن السلبية قوة لابد لها أن تضمحل ، وأن ظهور الطبيعة الحقيقية للروح هو محصلة لاضمحلال طاقته السلبية . وعلى الرغم من هذه الحقيقة ، فإن السلبية فى الجدل ليست جزءا من الكذب أو البطلان أو الزيف أبدا ، لأن حالة الإيجاب التى أدركها الروح هنا ماكان لها أن توجد إلا باعتبارها نتاجا للسلب ذاته . ومن هنا فإن السلب – وإن كان يتحول فى نهاية المطاف إلى قوة ثانوية فى حياة الروح – فإنه يظل جزءا ماهويا مقوما فى ماهية الروح لاتفهم للروح ماهية بغيره ، ولاتقوم للتاريخ حياة ولاقائمة لو تم تصور عالم قد خلا من السلب تماما . وإذ يتم رفع السلب وانبثاق الإيجاب من جوفه ، فإن هذا الإيجاب يعبر عن نفسه من خلال إدراك الروح – وبصورة نهائية – أن الطبيعة الإلهية والطبيعة الإنسانية متماثلتان ، بل هما طبيعة واحدة لا اثنتين ، من ثم فإن الوحدة قائمة فيما بينهما على الحقيقة وليس من باب التفكير المجازى أو التمثيلى فى الدين ، وبعبارة أخرى ، أن هذه الحقيقة حقيقة فلسفية أو علمية تكشف عن نفسها من خلال رفع الأضداد التى كانت تعذب الروح عبر التمزق الذى كان يحياه الوعى الذاتى بلا انقطاع . وإذا كان (رفع الأضداد) هو الصورة السلبية لحالة الروح الجديدة – الحالة الإيجابية – فإن صورته الإيجابية تتمثل فى تلك المصالحة (بين الحقيقة الموضوعية والحرية بوصفها الحقيقة وبين الحرية البادية فى الوعى الذاتى والذاتية) ، هذه المصالحة التى لاتتم إلا عبر تحقيق مبدأ الشمال ، مبدأ الشعوب الجرمانية ، لأن هذه المصالحة قد عهد بها من قبل الروح إلى الشعوب

---

(١) واضح من ذلك أن هيجل يقرر هنا أن أمته الجرمانية مختصة بأسمى المهام الروحية على المستوى النظرى والعلمى ، لاسيما وأن الروح يبلغ تمام وعيه بذاته ويتعرف على ذاته فى الموضوعية والجوهرية ويعقلهما من خلال الشعوب الجرمانية . وهذا الموقف نموذجى ومتكرر عبر التاريخ الإنسانى ، فما أكثر الأمم التى ادعت لنفسها مايدعيه هيجل من شرف للأمة الجرمانية . ومع ذلك فقد واصل التاريخ مسيرته دوما وتجاوز تلك الأمم ولم يتبق من ادعاءات تلك الأمم جميعا إلا ألفاظ جوفاء تعوق الأمم التى واصلت استمساكها بدعاو كهذه عن التقدم . وليس المزعم الهيجلى إلا حالة مماثلة ينطبق عليها عين المصير الذى انطبق فى الماضى على المزاعم المماثلة .س

(٢) Phil. R. Sec. 358 ,P. 222.

الجرمانية لتقوم بتحقيقها وبإنجازها انجازا فعليا فى التاريخ العالمى للروح . ومن غير الضرورى هنا الحديث ولو بكلمة واحدة عن التعصب القومى الذى يصل إلى حد الأسطورة والخرافة حين يربط الفيلسوف ربطا محكما بين تحقق التاريخ تحققا نهائيا يستنفد كل مافى الروح من طاقة سلبية ويضعه فى حالة من الإيجاب المطلق - فتلك أسطورة لم تكد أمة لعبت دورا فى التاريخ إلا إدعتها - وبين أمة بعينها - كالأمة الجرمانية مثلا التى أناط بها الجدل غير مفهومة كهذه - بل المهم فعلا هو التساؤل - بعد ما ظهر بوضوح أن التاريخ العالمى مكافىء للتحققات العينية للسلب وخلاصة له - عما إذا كان التاريخ قد اكتمل بذلك أو مات بصورة نهائية أم أن الذى مات وانتهى شىء آخر غير التاريخ ، وبالتالى شىء أو كائن غير الإنسان . الذى ليس للروح أن يحقق أى شكل من أشكال الوجود إلا به ومن خلاله ؟ إن الإجابة عن هذا السؤال بطريقة دون أخرى قد تسمح بإعادة بناء الجدل بأكمله ، أو بإعادة تحديد طبيعته ، ومن ثم بإعادة إنتاج تصوره للمستقبل على نحو قد يتضح معه أن التاريخ لايموت ، وأن بطله الأوحد - النوع الإنسانى - هو الآخر حتى لايموت . ذلكم هو مايجب اختتام التحققات العينية للسلب بالحديث عنه .

خاتمة :

أن إنتهاء الجدل إلى هذه النتيجة التى تبدو إيجابية - بمعنى أن السلب قد انتفى تماما من التاريخ - هى نهاية ظاهرية لاغير ، وهذا راجع بالدرجة الأولى إلى أن الجدل منهج دائرى تلتقى فيه بداية كل مرحلة من مراحل التطور بنهايتها فيظن الملاحظ أن الطاقة السلبية فى الجدل قد استنفدت ، وأن سير الحركة الجدلية قد انقطع ، وأن الإيجاب - أو انقطاع الحركة - سيسيطر على التاريخ أو على الروح لأنه حقيقتهما النهائية . ولكن الحقيقة بعيدة عن ذلك تماما . وبصرف النظر عن نوايا هيجل نفسه ، فإنه بالوسع تصور الحركة الجدلية مستمرة على هيئة دوائر متتابعة ومتعاقبة ومترابطة فيما بينها بحيث تشكل فى النهاية خطا تطوريا شديد التعرج وكثير التعقد ، ومع ذلك سيظل بوسع الفيلسوف الوقوف على مافيه من تقدم لأن التقدم هو جوهر هذا الخط التطورى المستمر والمتصاعد .

وبما أن نشاط الذات أو فعالية الفكرة فى وضعها لموضوعها ليس بالفعل البسيط ، بل هو فعل شديد التركيب والتعقيد ، فإنه يتعذر النظر إلى دائرة بعينها من دوائر فعل الفكرة على أنها تمثل مرحلة تاريخية بأكملها ، بل إن مجموعة واسعة من الدوائر هى ما يجب النظر إليه على أنهاتمثل مرحلة تاريخية تامة أو شبه تامة

ومرد ذلك إلى أن التناقض فيما بين هذه الدوائر هو الذى ينتج ما بينها من هوية تسمح بالنظر إليها على أنها تؤلف مرحلة تاريخية مكتملة . فالتناقض أو السلب - وهو حقيقة نشاط الفكرة أو فعاليتها - هو المنتج للواقع طالما أن الواقع ليس إلا الذات وقد وضعت ذاتها خارج ذاتها أو فى صورتها الآخرية . فالتناقض أو السلب هو قوة الهوية ، أو هو القوة المنتجة للهوية ، أو لذلك الاستقرار النسبى والمؤقت الذى لاتلبث الذات أو الفكرة أن تسلبه حين ترفعه بسلب السلب ، وعندما يتم التقدم بوعى الذات بذاتها خطوة إلى الأمام أو إلى مرحلة جديدة من مراحل التطور التاريخى . هذا النشاط للوعى الذاتى لايعرف نهاية له ، لأن الفكرة أو الذات هى الكائن الوحيد الذى يمكن وصفه بحق بأنه لامتناه حقيقى . ومن هنا فإن قول الجدل عن نفسه بأنه حقق التطابق التام بين الذات والموضوع ، وأن الذات قد اهتدت إلى ذاتها فى موضوعها أو فى آخريتها ، فى نشاط الأمة الجرمانية ، يجب ألا ينظر إليه إلا على أنه يمثل نشاط الفكرة فى مرحلة بعينها ، ولايمثل بحال من الأحوال خاتمة للتاريخ أو نهاية له ، فالتاريخ باق مابقى وعى الانسان - وهو التحقق الفعلى للوعى الذاتى الكلى - مستمرا فى إنتاج ذاته فى صور جديدة يتعرف على نفسه فيها ثم يغترب عنها فيما أنتجه بكلتا يديه ، مما يدفع به إلى سلبها وإنتاج واقع جديد يكون أشد تعبيرا عنه . ويشتمل الواقع هنا على أرفع المنتجات الثقافية وينتهى بأبسط مظاهر الحياة المادية مرورا بأشد الوسائل التكنولوجية تعقيدا وبأسمى المظاهر الروحية لحياة الإنسان فى هذا العالم .

على أن القول أن حركة الجدل لا تتوقف عند حد وعى الأمة الألمانية بذاتها من خلال الدولة البروسية ، ومن خلال فنها ودينها وفلسفتها - مادام الروح المطلق يتمتع بأولوية على كل ماعداه ، بحيث لاتكون هذه الأمة أو تلك ، مهما تحقق لها من ضروب الوعى بالذات ، إلا إحدى لحظات الصيرورة الروحية الشاملة فى تطور الروح - لايعنى أن شيئا لم يحدث ، وأنه بالوسع التأكيد بأن حركة الجدل هى ذاتها تكرار وترديد للحركة نفسها التى قرر هيجل أنها تحكمت بالمسار التاريخى حتى زمانه ، والتى سمحت له بتفسير العالم والتاريخ على أنهما (عقل) ولكن هذا لايعنى مع ذلك أن حركة الجدل بعد هيجل تعكس انتقال إلى حالة من اللامعقولية أو الفوضى . أن التحول الأساسى الذى ستكشف عنه حركة الجدل هو أن تبدلا قد حدث ، وأن الوعى أو الروح قد انتقل بعد هيجل من تفسير العالم بالعقل إلى البرهنة على أن ما أتاح العقل اكتسابه للإنسان أن يسمح له بالتحول من التماس (المعقولية) إلى استهداف (السعادة) ، السعادة الفردية والسعادة الجماعية ، وهذا هو المغزى الأساسى للتحول من (السلب

إلى اليوتوبيا) ومن (هيجل إلى ماركيوز) ، وهذا هو أيضا مغزى القول : (إن السلب سيستحيل إلى قوة ثانوية[1] فى حياة الروح) ، ذلك لأن هذا التحول لا يعنى أبدا إمحاء السلب ، لأن إمحاءه مكافىء فى الحقيقة لموت الروح وانقطاع الحياة ، وهو مالا تشهد به الخبرة العقلية أو الخبرة الحسية .

إن تأكيد الجدل بأنه حقق التطابق التام بين الذات والموضوع ، أو بأنه حقق الوحدة بين الطبيعتين الالهية والإنسانية ، وهو ما يحتم على الروح التحول (من السلب إلى اليوتوبيا) . وهذا القول ينطوى على دلالة ضمنية تتمثل فى الإيمان بأن الإنسان قد امتلك وعيا ذاتيا تاما بذاته ، وأن العالم من ثم قد تحول إلى عالم إنسانى ، وأن الوعى الإنسانى قد أصبح هو القوة الوحيدة المتصرفة بمصيرها وبمصير العالم الذى تحيا فيه . وعلى ذلك فإذا لم يكن السلب الجدلى قد حقق مايزعمه من تطابق كامل بين الذات والموضوع ، فإن أنسنه العالم أصبحت تسمح له بأن يأمل بامتلاك الهيمنة التامة على نفسه وعلى عالمه . وبما أنه يأمل فهذا يعنى أنه لم يحقق بعد ما يأمل فيه . هذا اللاتحقق للأمل يسمح بإقامة مطابقة بين الموضوع الذى لم يستطع السلب بعد تشكيله على النحو الذى تريده الذات وبين اليوتوبيا أو اللإمكان من حيث أن اليوتوبيا هى التعبير الحقيقى عن ذلك العجز الذى لاتستطيع الذات إنكاره والمتصل بعدم قدرتها على الارتقاء بموضوعها إلى مستوى ذاتها . فإذا كان جوهر العقلانية هو إيمان الذات بأن العالم عالم إنسانى ، وبأنها قادرة على صياغته وفقا لمتطلباتها ومقتضياتها الخاصة ، فإن السعادة تتمثل فى الانتقال من الإيمان والرغبة فى إنجاز هذه الصياغة وتشكيل العالم وفقا لما يمليه العقل إلى الانخراط الفعلى فى هذا العمل المتمثل فى التحول من تفهم الموضوع بالعقل إلى الاستمتاع به بالعاطفة وبالغرائز الإنسانية المختلفة . إن هذا التحول من العقل إلى الاستمتاع بما يستطيع العقل تحقيقه من سيطرة على ذاته وعلى عالمه هو ذاته تحول من (السلب اليوتوبيا) ، أو من (السلب إلى سلب السلب) ، وبذا يظل المسار جدليا أصيلا على الرغم مما أصاب الموضوع من تحولات جعلت الروح راغبا فى امتلاك (اللامكان) أو (اليوتوبيا) ، وهنا على الضبط مكمن السعادة الإنسانية ومع ذلك فإن (سلب السلب) سيثبت أن العقل قائم من وراء مسعى الذات إلى استحضار (للإمكان إلى المكان) ، بل وماثل فى عين الفعل الذى يتنكر العقل من خلاله لنفسه حتى ولو إلى حين فالسعادة نفسها أو اليوتوبيا ذاتها - وإن كانت قد تبدو فى لحظة من لحظات التطور أنها لحظة غير عقلانية - تتمشى مع أسمى متطلبات العقل

---

(١) انظر الفقرة الختامية من القسم السابع فى الفصل الرابع .

ولا تناقضه فى شىء . وكما أن السعادة لاتناقض مع العقل فى نهاية المطاف ، بل هى قد تكون من مقتضياته ، كذلك فإن اليوتوبيا لاتتعارض من السلب ، بل هى أيضا من مقتضيات السلب لأنها منه بمنزلة (العلة الغائية) من (العلة الفاعلة) . وهذا المعنى متضمن فى كل تحليلات السلب السابقة . وما التقدم من السلب إلى اليوتوبيا إلا الإظهار الصريح لما كان ضمنيا من حيز القوة إلى حيز الفعل . لقد كانت اليوتوبيا دوما ماثلة بصورة ضمنية فى كل حركة سالبة للفكر ، وأما ما سيتم التحول إليه الآن ، فهو النظر إلى *السلب* ذاته من وجهة نظر يوتوبية ، أو من وجهة النظر *الغائية* فى عين الوقت الذى يتم فيه نوع من التموضع للغائية بفعل قوة الذات أو السلبية القائمة من وراء اليوتوبيا بوصفها موضوعا للفكرة . وهذا هو الموضوع الذى سيوليه الفكر اهتمامه فيما بعد .

الخاتمة

إن المفهومين الأساسيين اللذين تستند إليهما الفلسفة الجدلية هما مفهوما العقل والحرية ، أو الذات وتحققها الفعلي . ومن الممكن لكل من هذين المفهومين أن يتخذ العديد من التجليات والتعبيرات وفقا لمستوى التحليل الجدلي الذى يتم الانطلاق منه . إن الخبرة الإبستمولوجية والخبرة الأنطولوجية تعبران عن النشاط العقلاني للذات الذى يستهدف وضع موضوعه إذ يضع ذاته . إنهما تعبران عن فعالية الكوجيتو فى تطلعه إلى تحقيق اللحام بين الذات والموضوع فيكاد يكتشف أن هذا الجهد ذاته زائد عن الحاجة لأن الموضوع هو الذات ، أو لأن الذات هى الموضوع .

وبينما انطلقت الخبرة الفينومينولوجية في استهدافها لذاتها من جعلها الطبيعة والحياة الاجتماعية ثم العالم المثالى وساطات متعاقبة بينها وبين ذاتها منتهية من ذلك إلى أن الذات هى الموضوع ، فى حين انطلق المنطق من هذا الموضوع الذى استحال إلى وجود وانتهى من تحليله الجدلى لمضمون الوجود - فى أعم تراكيبه وأخصها - إلى أن الذات هى حقيقة هذا الوجود أو حقيقة الموضوع الإجمال ، ولم تلبث هذه الذات أن التحمت بالوجود أو بالموضوع من جديد حين اغتربت الفكرة عن ذاتها في الطبيعة - والفكرة هى التعبير المنطقى عن الذات - ثم عادت بعد ذلك لتلتحم بذاتها بعدما أثبتت لنفسها قدرة على الالتحام بالموضوع من خلال وضعها له لابأن تضيف إليه نفسها من خارج بل من خلال تحولها إلى روح ، أى من خلال وضع الفكرة لذاتها وضعا صريحا على أنها وعى ذاتى أو حرية - وهذه هى الطبيعة الماهوية للروح - وبهذا التحول للفكرة إلى روح أو إلى وعى ذاتى تكون الطبيعة العقلانية لفعالية الذات قد اكتملت تماما - أى الفعالية التى تبرر ذاتها بذاتها دون أن تعول فى هذا التبرير أو التعقيل على أى عنصر خارج عنها - فان تحليل نشاط الروح - من حيث هو وعى ذاتى أو حرية - فى (فلسفة التاريخ) وفى (فلسفة الحق) ، والذى يبلغ ذروته فى الوعى الذاتى الجماعى - أى الأمة والدولة على التعاقب - هو الذى يواجه أشد العقبات نظرا لكون الادعاء بأن الحرية قد تحققت فى المجتمع الإنسانى ، أو على الأقل فى أحد المجتمعات ، أى الحرية بمعناها العقلانى الذى يتصوره الجدل ، أمر يمكن التشكك فى حدوثه بقوة ، بل والحكم بأن الإنسانية لم تبلغ بعد في تطورها هذا الطور من الحرية الذى يزعم الجدل بلوغه فى (فلسفة التاريخ) وفى (فلسفة الحق) على حد سواء . وبعبارة أخرى ، لقد وصلت الذات إلى موضوعها من خلال السلب فوعت ذاتها ، أو هى توصلت إلى ضرب من الوعى الذاتى إلى موضوعها من خلال السلب فوعت ذاتها ، أو هى توصلت إلى

ضرب من الوعى الذاتى أو الحرية بازاء الموضوع ، ولكن الموضوع مع ذلك مايزال فى العالم الخارجى غير خاضع لسلطان الذات تماما ، أنه مايزال مغتربا عنها ، فما مغزى ذلك ؟ فهل تكون العقلانية التى حاول الجدل إقامتها ناقصة مما يحتم المضى إلى ماوراءها ، وإذا كان الأمر كذلك ، فهل تكون العناصر اللاعقلية المتبقية يمكن الاهتداء إليها بطريقة مماثلة لذلك الانضباط الفلسفى الذى بنى الجدل وفقا له فى (علم المنطق)، أم أن التجربة الخارجية والملاحظة اليومية هى التى تكشف عن هذه البقايا اللاعقلية التى ماتزال الخبرة الجدلية منطوية عليها ؟

يكون الشئ مغتربا وغير حر عندما يكون واقعا خارج سيطرة الذات ، وهذا الاغتراب الذي يوجد الشئ عليه هو تعبير عن أن الشئ مايزال آخرية لاتهتدى الذات فيه إلى نفسها بسبب المقاومة أو مافى هذه الآخرية من لامعقولية تشهد على أن الذات ماتزال مطالبة ببذل مزيد من الجهد أو التعقيل الذى من شأنه أن يسلب غربة الشئ عن حقيقته المستمدة أساسا من الذات وأن يجعله من ثم فى حالة مطابقة لهويته ، أى مع الذات التى توجد من وراء الشئ بخاصة ، ومن وراء العالم بعامة . وهوية الشئ هى اللاهوية ، أو هى بالأحرى التنكر التام لكل هوية له باستيلاء الذات عليه إذ تخلع هى عليه هويتها فتحيله بذلك إلى جزء من هويتها ، أو تجعل منه مجرد امتداد لها تتعرف فيه على نفسها لأنه صنيعتها فى عين الوقت الذى يستشعر هو بضرب من الاستقلال ، الذى وإن كان يحقق مايظن أنه هويته المستقلة ، فإنه مع ذلك لايخرج عن تلك الهوية التى أسبغتها الذات عليه أصلا . ولم يكن الأمر كذلك إلا لأن «كل مساعى الإنسان متجهة نحو فهم العالم . وإلى الاستيلاء عليه واخضاعه له : ومن أجل هذه الغاية فإن الواقع الإيجابى للعالم – إن صح التعبير – يتعين سحقه ومحقه . وبعبارة أخرى ، لابد من أن تتم صياغته صياغة ذهنية Idealized [1].» ومن ذلك يتضح مرة أخري أن الجدل فلسفة للذات أو تحقيق للعقل داخل العقل نفسه ، مادامت الحقيقة الإيجابية للعالم لايتم سحقها ومحقها إلا داخل العقل عن طريق إعادة بناء الموضوع داخل الذهن بينما تظل الحقيقة المغتربة للموضوع تعوق تحرر الذات وتسلبه على الرغم من أن إعادة إنتاج الموضوع داخل الذهن توحى وكأن الذات قد نجحت فى تنمية ذاتها من العقل الحرية . فهل يكون تحقيق الحرية تحقيقا واقعيا متسقا مع التصور الجدلى لمعنى النقد الفلسفى الذى يقرر «أن النقد بالمعنى الصحيح تنمية للمبدأ الأول وتكملة لما به من النقص ، بشرط أن لا يعمى هذا النقد عن طبيعته فلايرى إلا الجانب السلبى من فعله

(١) L. L., Sec. 42, p. 88.

ويغفل عن التقدم الذى يحققه وعما تنطوى عليه النتيجة التى ينتهى إليها من الإيجاب[1]»؛ والجانب السلبى هنا يشير إلى أن الوساطة ضرورية للعقل ، وليس له أن يصيب الحقيقة بضرب من المباشرة أو بنوع من الإلهام والكشف الذى يحيل الحقيقة فى نهاية الأمر إلى ضرب من الآراء الشخصية ، أو إلى مستوى من المعجزات التى قد يظن أن بعض الناس قد اختصوا بإدراكها والوقوف عليها دون غيرهم . إن الوساطة وماتنتجه من سلب تحيل المعرفة إلى نسق علمى قد استنبطت كل عناصره ومراحله بعضها من بعض فكانت نتيجة لذلك مفسرة ومعللة تماما. وأما الإيجاب هنا ، فيشير إلى النتيجة التى استطاع النسق بلوغها بعد سلسلة طويلة من العمليات السلبية أو من الوساطات الذهنية ، وماهذه النتيجة إلا المحصلة التى تناهى إليها المضمون الجدلى للعقل ذاته ، ولما كان النسق الجدلي بأكمله يمكن أن يوصف بأنه نشاط للفكرة ، التى يرسلها الروح أو يدفع بها ليتحقق له وعيه الذاتي بذاته من خلال صيروريتها وحياتها وحركتها ، وكانت الفكرة هى حقيقة اللوغوس أو المركب النهائى الذى يوحد بين سائر متناقضات العقل أو المنطق ، وكانت تغترب عن ذاتها فتضع الطبيعة ، وتقهر هذه الغربة وتستعيد ذاتها من هذا الاغتراب فتستحيل إلى روح ، أى إلى ذات قد تحقق لها الوعى الذاتى بذاتها فى آخرها ، أو هى قد نجحت فى الهيمنة على ذاتها فى آخرها - ومن ثم تكون بذلك قد بلغت كل ماتستطيع بلوغه من الوعى الذاتى ، لا لأن التقدم إلى ماوراء هذه النقطة مستحيل ، ولكن لأنه ليس ثمة شئ يمكن التقدم نحوه - كانت النتيجة التى ينتهى إليها الجدل نتيجة إيجابية من ناحية ، وكان تخطى هذا الإيجاب - عن طريق إكمال المبدأ الأول الذى صدر عنه هذا الإيجاب - أمرا لاسبيل إليه من الناحية الأخرى إذا ماسلم المرء بصحة ما انتهى إليه الجدل من نتائج لم تستطيع لحم الكوجيتو بالواقع إلا على مستوى الفكر ، فى حين أن الوقائع ظلت عصية على التغيير ومتأبية على الارتقاء بذاتها إلى مستوى الحقيقة الفكرية . وأما الإيجاب الذى ينتهى إليه الجدل ، فيفصح عنه هو ذاته إذ يقرر أن المصالحة الحقيقية فى التاريخ تقتضى «إحلال السلب منزلة ثانوية ، أو نسخة على الإجمال» [2] . ونسخ السلب معناه وصول التاريخ إلى حد من المعقولية يبطل معه كل نشاط ببطلان كل سلب أو حركة أو صيرورة . فهل هذه هى حقيقة الإيجاب التى انتهى إليها الجدل ؟ وهل هذه هى كلمته الأخيرة فى هذه المسألة ؟

---

(١) Phen. S., P. 85.

(٢) L. Phil. W. H., P. 43.

تنقسم الاجابة عن هذا السؤال إلى قسمين أساسيين أحدهما نظرى والآخر عملى أو تطبيقى . وهذه الإجابة تعترف بأن الجدل منهج لاينفصل عن تطبيقه ، وإن كانت ترى فى الوقت نفسه أن المنهج قد يكون قادرا على الارتباط والتجسد فى أكثر من فلسفة عملية واحدة . أو هو قد يحتمل العديد من التطبيقات بحيث لايكون المرء ملزما حتى بالتطبيقات التى عرضها واضع المنهج ذاته . وعلى المستوى المنهجى أو النظرى الخالص ، فإن (الفينومينولوجيا) تضع عالما مثاليا تاما إذ تضع الوعى ثم تجعله ينعكس فى موضوعه حتى يتحد به تماما لكى يكتشف فى النهاية أنه هو الموضوع ، أو أن الذات موضوع ، وتعد هذه الخبرة أنموذجا حيا للتطبيق المثمر للمنهج الجدلى على الوعى الذى يتبين فى النهاية أنه المنهج وأنه الموضوع الذى ينتج ذاته بذاته . ومن خلال هذه الحقيقة الصلبة يتم اكتشاف المنهج الجدلى بصورة صريحة : فتحليل الموضوع تحليلا جدليا يثبت أنه فكرة أو ذات . ويشق على الذهن حقا أن يتصور مقولة تتلو مقولة الذات أو الفكرة . فالذهن يقف عاجزا تماما لو حاول أن يدفع بالجدل – على المستوى النظرى والمنهجى – خطوة واحدة إلى الأمام ، اذ يبدو أنه ليس ثمة مقولة استطاع الوعى البشرى أن يهتدى إليها فيما وراء هذه المقولة وتثبت التطورات اللاحقة على الفلسفة الجدلية أن تجاوز هذه المقولة لم يتحقق حتى هذه اللحظة(١). أن مقولة الفكرة تختتم التطور الجدلى بأكمله (لعلم المنطق) . وتكاد تجعل العقل يقر بأن الفقرات الأخيرة فى (علم المنطق) جزء لايتجزأ من الحقيقة الماهوية لكل حقيقة يسع الفكر الإنسانى أن يهتدى إليها فى كل العصور . وتتجلى هذه الحقيقة واضحة فى تطبيقها العملى : ذلك أن جميع من شاركوا بجهودهم فى تبنى الجدل لم يتقدموا بنسق المقولات خطوة واحدة بعد مقولة الفكرة ، وبدلا من ذلك – وربما لاستحالته – انصبت جهودهم على تجاوز التطبيقات التى جاءت فى (فلسفة التاريخ) وفى (فلسفة الحق) كل على طريقته ، وكل وفقا للنقطة التى اختار أن يتخذ منها بداية نظرية تصله بالمنابع

---

(١) أن الفلسفات اللاحقة على الفلسفة الجدلية مهمومة جميعها بتحليل الذات بصرف النظر عن الاسم الذى تخلعه عليها . وهذا الاسم فى الغالب لم يكن الفكرة ، هذا اللفظ الأثير بالنسبة (لعلم المنطق) حتى على لفظ (الذات) وأن كان الترادف قائما بينهما . فالفلسفة الفينومينولوجية عند هوسيرل ، والفلسفة الوجودية عند هيدجر وسارتر مهمومتان تماما بتحليل الذات ونشاطها القصدى . وبمعنى مامن المعانى فان الفلسفة الماركسية ذاتها لاتحلل إلا ذواتا . إنها تحلل كليات ، بالمعنى الجدلى للكلمة ، والكليات ذوات لأنها أفكار أو مفاهيم شأن العمل والاغتراب والشيوعية الخ . بل إن تحليلها للرأسمالية ليس فى حقيقته إلا تحليلا لفكرة أو ذات أو كلى بالمعنى الجدلى الأصيل للكلمة . وقد لاتخرج ذاتها عن كونها تحليلا للذات إذ تهب كل جهودها لتحليل فكرة (التطور الخالق) البيروجسونية .

الأساسية للجدل تمهيدا لتخطى التطبيقات الموروثة دون النظرية ذاتها[1]. وبهذا المعني يكون الجدل ميراثا إنسانيا لاسبيل إلى تخطيه من حيث هو نظرية تنتهى إلى الإعلان عن أن الذات هى حقيقة الوجود ، وأن الإنسان ، استنادا إلى ذلك ، أصبح بوسعه الاعتماد علي ذاته ، وأن التحليل الجدلى الصادق للعقل – وإن كان ينتهى من السلب إلى الايجاب – فإنه مع ذلك يفتح السبيل أمام خبرة إنسانية جديدة تغنى الجدل وتثرى العقل ، لا بأن تقف عند حدوده ، وإنما بأن تتبناه وتتخطاه معا ، أى بأن يتم الانتقال من العقل – الذى هو سلب فى حقيقته – إلى الحرية التى لم تتحقق بعد والتى هى سلب للسلب . وكما أن تحقيق العقل هو تحقيق للسلب ، فإن تحقيق الحرية هو تحقيق لليوتوبيا أو السعادة .

إن العجز النظرى عن تخطى مقولة الفكرة أو الذات – أو النظرية بجملتها ، والعقلانية على إطلاقها ، أو السلب بكلمة واحدة – يؤكد أن الإنسان قد قطع شوطا بعيدا فى تفهم ذاته ، وأنه أصبح يمتلك الأسس الضرورية التى تمكنه من النظر إلى العالم علي أنه عالمه هو . غير أن وجود العالم أو الموضوع فى حالة اغتراب أو لا حرية شاهد علي أن تأنيس العالم أو أنسنته لم تبلغ مداها بعد ، ومالم تتحقق هذه المهمة الأخيرة ، فإن الشك سيطال قيمة نظرية السلب ذاتها ، أو نظرية الذات الجدلية التى تثبت معقولية التحليل الجدلى لطبيعة الذات ولنشاطها . وإذن فإن نظرية السلب ذاتها تكون فى خطر مالم تتقدم الذات بذاتها خطوة جديدة إلى الأمام تضمن لها استمرار اتصالها بالواقع من ناحية ، ولجهودها فعالية فى تغيير موضوعها بتحريره من اغترابه عن طريق بسط سلطانها عليه . إن لا معقولية الواقع الخارجى تدين معقولية الفكرة وتندد بها ، وذلك لأن الحقيقة وفقا للتصور الجدلى هى (كل ينبغى أن يكون حاضرا فى كل عنصر منفرد بحيث أنه إذا لم يمكن ربط عنصر مادى واحد أو واقعة واحدة بعملية العقل أو مساره كان فى هذا قضاء على حقيقة الكل). والموضوع هو مالم تستطع الذات إحكام قبضتها عليه بعد ، وهذا هو الدليل على اللامعقولية ولذا فهو يهرب منها إذ يغوص فى أعماق الاغتراب أو اللاحرية . ولكن هذا الاغتراب أو اللاحرية ،

(١) اتخذ فويرباخ مثلا من الطبيعة مدخلا أساسيا للتفلسف ، فالطبيعة هى النقطة التى تتلو الفكرة فى النسق الجدلى ، أو هى الفكرة فى حالة اغتراب عن الذات ، أما ماركس ، فقد اتخذ من مفهوم العمل ، والعمل المغترب بالذات ، أساسا نظريا يقيم عليه سائر تحليلاته الجدلية ذات الطابع المادي للحياة الإنسانية . ومن الممكن إرجاع مفهوم العمل بأكمله إلى الفقرات الرائعة التى احتوت عليها الفينومينولوجيا فى تضاعيف مناقشتها للوعى الذاتى وماينطوى عليه من مناقشات لمفاهيم الحياة والرغبة ، والصراع بين السيد والعبد .

وبالأحرى هذا اللا أنا الذى يأبى التحول إلى أنا هو ما تأمل الذات - بعد ماتثبتت من أنها ذات إنسانية ليس لأية قوة خارجية سلطان عليها - فى أن تحيله إلى أنا . هذا الأمل ، أو موضوع هذا الأمل، هو (اليوتوبيا) التى هى في حقيقتها دراسة للموضوع ، وجهد من الذات للتعرف على قوانين الموضوع بعدما لم تستطع خبرة السلب بمفردها أن تفرض قوانين الذات على الموضوع فرضا تاما .

ولكن إذا كانت الذات هى الموضوع ، وكانت الحاجة إلى دراسة الموضوع راجعة إلى أن الذات لم تستطع بسط سلطانها على الموضوع ، أفلا تكون عندئذ دراسة الموضوع هى دراسة للذات طالما أن التجديد الأدق لطبيعة الموضوع هو تحديد أدق لطبيعة الذات ، وطالما أن الرؤية الجديدة لطبيعة الموضوع لابد أن تدفع بالذات إلى ما وراء ذاتها إذا ما أرادت أن تظل مهيمنة على ذاتها ، ذلك لأن الموضوع ليس إلا وساطة بين الذات وذاتها تنمو على حسابه وتؤكد استقلالها حياله باستهلاكها له دونما انقطاع؟ تلك مسألة لاشك فى صحتها ، وبالتالى فإن دراسة الموضوع تحيل إلى دراسة الذات ، كما أن دراسة اليوتوبيا تحيل إلى دراسة السلب. والنتيجة المترتبة على ذلك هى أن السلب لم يتوقف داخل الرؤية الجدلية إلا ظاهريا . فاليوتوبيا هى صورة السلب ومضمونه المعاصران . وعندما تقرر (فلسفة التاريخ) مثلا قبيل اختتامها أن «هذه هى النقطة التى بلغها الوعى ، فهذا قول ليس له وقع النهاية على الإطلاق ، فالوعى هو الوعى التاريخى . وحين نقرأ فى (فلسفة الحق) أن شكلا معينا للحياة قد أصابه الهرم ، يكون المقصود هنا شكلا واحدا لا كل أشكال الحياة[١]».

ولكن الجدل لم يشأ التنبوء بالاشكال المقبلة أو اللاحقة للحياة ، لأن الفيلسوف ابن زمانه وشعبه وعصره : «فالفرد ثمرة لشعبه ولعالمه الذى تنعكس خصائصه وبناءاته فى صورته . وبوسعه أن يتباعد كما يريد ، ولكنه لايستطيع أن يتخطى زمانه بأكثر مما يستطيع الخروج من جلده ، وذلك لأنه ينتسب إلى روح كلى واحد هو منه بمنزلة الجوهر وبمنزلة وجوده الجزئى الخاص»[٢] . وما ينطبق على الفيلسوف ينطبق على الفلسفة : «فكل فلسفة هى فلسفة لعصرها ، إنها حلقة فى سلسلة التطور الروحى بأكمله ، وهى لاتستطيع أن تكون مصدر رضى إلا بالنسبة للاهتمامات المنتسبة إلى

---

(١) R. R., P. 227.

(٢) L. H. Phil. Vol., 1, P. 45.

زمنها الجزئى الذى وجدت فيه »[1] . ولذا فإن الفلسفة الجدلية حتى وهي تبشر « بانبثاق عصر جديد فى العالم يبدو فيه كما لو أن الروح العالمى قد نجح فى تخليص نفسه من كل وجود موضوعى مغترب ، وفى أن يدرك نفسه أخيرا على أنه روح مطلق[2]»، تنتهى إلى أن تقرر بصراحة ووضوح أن ماتحقق لها من منجزات ونجاحات ماهو الا « نقطة ابتداء ليومنا الراهن ، كما أن سلسلة الصور الروحية قد اختتمت بالنسبة للزمن المعاصر[3]». فالجدل – وإن بدا أنه ينتج عالما مغلقا على ذاته – إلا أنه فى الوقت نفسه يعترف بأن التقاء طرفى الدائرة لايعبر إلا عن لحظة زمانية مخصوصة لابد من سلبها . ولما كانت الفلسفة الجدلية ، بناء على ذلك ، «قد سلمت بالشكل التاريخى المحدد للعقل الذى تم التوصل إليه فى عصره[4] على أنه هو ذاته حقيقة العقل ، فإن التقدم الذى جاوز هذا الشكل للعقل لابد أن يكون تقدما بالعقل ذاته[5]» ، والواقع أن هذا التقدم بالعقل لايتحقق إلا بالتحول من دراسة الذات إلى دراسة الموضوع ، أو بالانتقال من دراسة السلب إلى دراسة اليوتوبيا ، أو بالمضى من العقلانية إلى محاولة تحقيقها فى الواقع الحى من خلال إنتاج الحرية أو السعادة الذى لاسبيل إليه إلا إذا أصبح الموضوع يمثل وساطة أكثر صدقا وحرية بين الذات وذاتها . لقد ظلت الحرية فى إطارها الجدلى حرية للفكرة ، أو للفكر الذى لم يستطع استيعاب الواقع وإعادة إنتاجه بشكل يرتقى به إلى حقيقة الفكر ، أو بشكل يكون الفكر معه قادرا على خلع هويته على موضوعه فتزول بذلك غربة أحدهما عن الآخر .

إن اليوتوبيا هى الموضوع من حيث أن هذا الموضوع هو مايستهدفه شوق الذات إلى ذاتها بتوسط الموضوع . وإذا كانت هذه العلاقة بين الذات والموضوع ، أو بين السلب واليوتوبيا قديمة قدم الوعى ذاته ، أو هى بالأحرى قد وجدت عندما تحول الوعى إلى وعى ذاتى ، فإن تحول الوعى الذاتى إلى عقل ، أى إلى قدرة للوعى لاعلى التعرف على ذاته فى الموضوع فحسب ، وإنما اكتسابه القدرة على وضع الموضوع من ناحية والتعرف فيه على الذات باعتباره صنيعة لها ، ومن ناحية أخرى الوعى بمابين الذات والموضوع من تمايز داخل الهوية التى توحد بينهما ، لأن العلاقة فيما بينهما علاقة

---

(١) Idem.

(٢) Ibid., Vol. 3. P. 551.

(٣) Ibid., P. 552.

(٤) أى عصر هيجل

(٥) R.R., Introduction.

وحدة تنطوى على التمايز . وهذا التمايز هو الذى يجعل الذات دوما مستعدة للتقدم نحو إدماج موضوعها فى هويتها . هذه الرغبة النهمة للذات إلى استهلاك موضوعها وإبطال التمايز النسبى والاستقلال الجزئى الذى يتمتع به الموضوع . أو هذا الاغتراب المتبادل الذى يكشف عن أن الذات لم تستطع بعد فرض عالمها المعيارى على موضوعها ، هو النشاط اليوتوبى ذاته الذى يصح أن يقال أن الموضوع يبديه حيال الذات ، مادام قد ثبت أن للموضوع استقلاله النسبى عن الذات الراغبة فى استهلاكه وتدميره لمصلحتها الخاصة عن طريق فرضها لأنموذجها المعيارى عليه . ولما لم يكن الموضوع إلا من وضع الذات ، كانت دراسة الموضوع تحيل مرة أخرى إلى الذات وكانت اليوتوبيا تفضي مرة أخرى إلى السلب ، ومن ثم يتحتم أن تكون نقطة التحول التالية معاكسة للحركة التى اضطلع بها الفكر سابقا . فاذا كان الفكر قد بدأ نشاطه بالسلب فاكتشف اليوتوبيا في نهاية المطاف ، فإن حركة الفكر الجديدة الآن التى تنتهى إلى سلب السلب تمثل نقطة بدء تنطلق من اليوتوبيا ، باعتبارها سلبا للسلب ، لكى لاتلبث أن تتبين أن حركة الفكر هذه تؤدى من جديد إلى السلب ، أى إلى سلب السلب مرة أخرى أو إلى الإيجاب اللامتناهى . وبذا تكون حركة الفكر هذه حركة من اليوتوبيا إلى السلب ، وهى حركة معاكسة فى الاتجاه للحركة الأولى ومتممة لها في الوقت نفسه ، حركة تستكمل فيها الذات هيمنتها على ذاتها إذ تعود إلى ذاتها ذاتا إيجابيا لامتناهية بعد أن تكون قد أثرت نفسها بسلب السلب مرات عديدة والذى قد يكون من شأنه أن يهيأ لها السبيل إلى تخطى نفسها مرة أخري فى حركة ثالثة للفكر تتخطى الحركتين السابقتين أو توحد بينهما على الأقل .

إن أعمق دلالة يمكن استخلاصها من هذه الخبرات المتتالية للفكر هى أنه ليس للذات أن تظن أبدا أنها قادرة على تحقيق التطابق المطلق بينهما وبين ذاتها ، أو أن تأمل فى أن ترتقى بموضوعها إلى مستوى ذاتها ، فهذه الرغبة مما لايتماشي والرؤية الجدلية أبدا . فإذا كان جوهر الرؤية الجدلية هو أن الواقع (بناء من المتناقضات) – ويشتمل الواقع على الذات مثلما يشتمل على الموضوع – كان معنى تحقيق التطابق بين الذات والموضوع الارتداد إلى ضرب فى الهوية الصورية الجوفاء التى تحذف أحد الحدين فتكون الفلسفة بذلك (مثالية أو واقعية) ولكن المثالية الجدلية تمتاز بأنها (مثالية تاريخية) تلتقى بالموضوع باعتباره من وضع الذات فى أثناء التطور التاريخى دون أن تنطلق من ذلك باعتباره عقيدة أو (دوغما) مسبقة على طريقة المثالية الذاتية . وهكذا فإن المثالية الجدلية تحتفظ بالهوية واللاهوية داخل الواقع ذاته ، أو هى بالأحرى تبقى على التوتر – الذى يتخذ صورة تناقض وتضاد وسلب – حيا بين الذات والموضوع ،

ولكنها فى الوقت نفسه تضع بينهما هوية مؤكدة مستمدة من كون الذات هى الموضوع، أو من كون الذات هى التى تضع الموضوع إلى جانب مابين الذات والموضوع من تناقض أو تضاد . فالذات هى الموضوع ، ولكنها أيضا غيره ، وبذا تظل الحياة قائمة داخل الواقع ، وتكون اليوتوبيا ذاتها دربا مؤديا إلى السلب من جديد . وهذه النهاية هى التى تمخضت عنها (التحققات العينية لليوتوبيا) . وبمقتضى ذلك لن تقبض الذات على ذاتها قبضا تماما ، ستفلت من ذاتها كلما اقتربت منها ، فما يفلت من الذات ليس موضوعها بل ذاتها مادام الموضوع ليس إلا الذات فى صورة الآخرية .

هذا هو إذن مصير السعادة أو اليوتوبيا عندما تكون هى ماتحاول الذات الاهتداء إلى ذاتها فيها . فاليوتوبيا ستظل تعنى (اللامكان) إذا أصر المرء على أن يلحق بذاته تمام اللحاق ، وأن يتحد معها اتحادا تاما بالهوية من خلال اليوتوبيا ، تماما مثلما أن العقلانية المكتملة لن تتحقق للذات إذا كان ماتستهدفه فى تحركها (من السلب إلى اليوتوبيا) هو إحالة العالم إلى بعد للذات بصورة نهائية . وإذن ستظل هناك مسافة تفصل الذات عن الموضوع ، وبالأحرى عن ذاتها . وماهذه المسافة إلا الدليل على صدق (المثالية) التى يمكن إيجازها بالقول : (إن المفاهيم أغنى من الوقائع) . والترجمة العينية والسلبية لهذه العبارة هى أن حقيقة العلاقة الإبستمولوجية والأنطولوجية بين الذات والموضوع ، أو الحقيقة الميتافيزيقية للعلاقة بين الذات والموضوع قائمة فى هذه الفجوة التى تمنح الصدارة دوما للذات على الموضوع ، لأن الذات هى مستقر (الكليات) أو (المفاهيم) التى يستمد الواقع - ذاتا وموضوعا - كل حقيقته منها . وهذه هى حقيقة العلاقة التى ستبقى متوترة دائما أبدا بين الذات والموضوع . وماهذا التوتر إلا السلب ذاته ، إلا الصيرورة الأبدية الشاملة التى ترفع كل شئ ، بينما تبقى هى الحقيقة الأبدية الواحدة التى تكشف بلا انقطاع وبدون توقف عن ثراء المفهوم ، أو عن غزارة مكنونات الذات ، أو عن الطاقة اللامتناهية للفكرة المطلقة وهى تحقق حقيقتها والتى لاتنضب أبدا . وهنا تكمن المفارقة الكبرى ، وهنا تكمن أيضا كل مشاعر الإنسان الأليمة والمأساوية : فبينما يظل الإنسان كائنا متناهيا فى الزمان والمكان ، فإن الفكرة لامتناهية بالمعنى الحقيقى للكلمة . وبينما لاينضب معين حكمة الفكرة المطلقة ، فإن الإنسان محدود العلم قليل المعرفة مهما أوتى منها . هذا التقابل بين الكلية والجزئية داخل الكلية نفسها هو الذي يولد العلاقة بين (السلب واليوتوبيا) . فالعقل الإنسانى - نظرا لتناهية - يود لو أمكن له التعرف على الحقيقة كلها أو وضعها بضربة واحدة - وهو ماينشأ عنه كل العيوب المرتبطة بالمباشرة من حيث هى منهج للفكر - ولذا يلجأ إلى السلب . ولكنه يكتشف فى نهاية النسق الذى

يتجه للسلب أن حقيقة السلب قائمة فى (الغائية) التى استهدفها طويلا دون أن يصل إليها إلا جزئيا . إن الذات ظلت غريبة على ذاتها جزئيا فى الموضوع ، وهو مايجعلها تنتقل إلى تجربة أخرى تتمثل فى أن تضع كل نشاطها فى تفهم الموضوع – الذى يتخذ صورة يوتوبيا أو لا مكان – ولكن حركة الموضوع – وحقيقته الذات – لاتلبث أن تحيل إلى الذات من جديد لكى تكتشف الذات أنها حقيقة ذاتها ، وأنه من العبث أن تحاول الوقوف على حقيقة ذاتها خارج ذاتها . وهذا هو السلب الذى أحالت إليه اليوتوبيا من جديد من حيث هى سلب للسلب. فالسلب هو الحقيقة الأبدية الباقية وكل غائية مرتبطة به ماهى إلا شكل تاريخى له . وهذه حقيقة بالغة الأهمية للأفراد والأمم على حد سواء .

وبما أن السلب لاينفصل عن الثورة ، بل هو الثورة ذاتها فإن حياتنا فى مجتمعنا وفى أمتنا رهن بقدرتنا على ممارسة السلب أو تحقيق الثورة بمعناها العقلانى الدقيق، أى سيطرة الذات على الواقع وليس مجرد نوع من الامتثال لواقع قد تم تزييفه بعرضه على صورة ثورة حدثت أو سلب قد اقترب من غايته .

وعلى أية حال من الممكن للمرء أن يلتقى بمعنيين أساسيين للثورة فى الحقبة المعاصرة فى تاريخ الإنسانية ، وهما معنيان يعكسان حقيقة انقسام العالم إلى أمم متقدمة وأخرى متخلفة . فإذا كانت الثورة تعنى في العالم المتقدم السيطرة على الواقع، فيجب أن تعنى فى العالم المتخلف تدمير الواقع ، على أن يشمل هذا التدمير من بين مايشمل طرق التفكير وأساليب الحياة والمناهج الذهنية والعقلية وليس أساليب الإنتاج وعلاقاته المتخلفة فحسب . وقد يقضى التركيب بين ماهو موجود وماهو غير موجود بعد، أو بين الحاضر والغائب ، وهذه هى حالة العالم المتخلف ، إلى إنتاج حضارة جديدة أخصب من كل ماعرفته الإنسانية من حضارات حتى الآن ، فى حيث أن التركيب الذى يستهدفه الإنسان فى العالم المتقدم ، التركيب بين ذاته وبين الواقع ، متخذا من الأولى مقياسا للأخير ، قد لايفضى إلا إلى إصلاح الواقع . ولما لم يكن بد لكل واقع من أن يناقض نفسه ، تمهيدا لتدميرها والارتقاء منها إلى هوية أخصب وأكمل ، كان من الممكن التفرقة بين نوعين من (الكوجيتو) ، أولهما : الكوجيتو الذى أقام عليه الوعى الأوروبى حضارته المعاصرة ، (أنا أفكر إذن أنا موجود) ، وثانيهما : كوجيتو خاص بالعالم المختلف جوهره إبداع الأنا وإنتاج الذات مادامت الذات هى التي تنتج الواقع الذى هو حقيقة الأنا . لقد أقام الوعى الأوربى حضارته عندما امتلك ذاته . ولما لم نكن نحن نمتلك ذاتا بالمعنى الحضارى لهذه الكلمة ، فان مهمة الكوجيتو

فى حالتنا نحن يجب أن تنصب (على إبداع الذات وليس على إبداع الموضوع ، وهذه مسألة أولوية وليست مسألة حذف لأحد الطرفين . ومن الممكن أن تكون صيغة هذا الكوجيتو : (إبداع الذات هو إبداع الواقع) . أو (تحول الأنا من كونها لا أنا إلى كونها أنا هو الوجود) . ومن ذلك يتبين أن المضمون الحضارى لتجربة العالم المختلف المحتملة يجب أن يكون متمايز من المضمون الذى يكون متسقا مع منطق الحضارة الغربية وتراثها العلمى والفلسفى ، وإن كان هذا لايعنى أنه يجب أن يكون مناقضا له ومنقطعا عنه ، بل يجب أن تكون العلاقة بينهما علاقة (رفع ووضع) . فمضمون الحضارة الغربية من غير المعقول للثورة أن تستهدفه فى العالم المتخلف ، – وهى فى الحقيقة غير قادرة على ذلك حتى لوشاءت أن تفعله – لأن هذا العالم مايزال موطنا للخرافة والجوع والتبعية ، بينما يفترض مضمون الحضارة الغربية تحررا عقليا بعيد المدى وأفقا مفتوحا تبدو حتى مناقشته فى العالم المتخلف خرافة تضاف إلى خرافاته الكثيرة . صحيح أن العالم المتخلف والعالم المتقدم يعيشان متزامنين ، ولكن مابينهما من تفاوت يحتم التفكير بنوع من (الصياغة الجيولوجية للزمان) مثلما أن هناك أحقابا جيولوجية للمكان . فالعالمان يعيشان فى لحظة زمنية واحدة فقط . أما الحقيقة ، فإن لحظة العالم المتقدم لحظة مبدعة ، فى حين أن العالم المتخلف يحيا خلف طبقات عميقة جدا تجاوزها الآخر منذ مئات السنين بحيث لم تعد المعاصرة إلا وهما أو خرافة مما يجعل التفكير فى الثورة مسألة بالغة الصعوبة نظرا لافتقار هذا العالم إلى القدرة حتى الآن – وأقول حتى الآن – على وضع مضمون جديد لحضارة جديدة لاتكون تكرارا لماضى الذات ولا تقليدا لحاضر الآخر .

ومع ذلك يظل من المؤكد أن التركيب بين الأضداد والمتناقضات هو وحده القادر على إنتاج الهوية الجديدة . وكل حضارة جديدة لابد لها أن تركب بالفعل بين جزء من (هوية الذات) ، أى مابقى حيا منها ، (وبين الجزء الذى يمكن أن يستمر حيا فى المستقبل من ذات الآخر) بقصد الخروج برؤية جديدة تمثل نوعا من الحضارة الجديدة لاتتجاوز الذات فيها ذاتها فحسب بل هى تتجاوز الآخر أيضا وبذلك تكون جديدة تماما وغير مسبوقة لأنها المركب من (اللا ذات) و(اللا آخر) وليس بين (الذات) و (الآخر) وذلك بعد أن تم التركيب بين (سلبهما المتعين) وليس بينهما مجردين عنه . وقد لايكون لهذا الأمر من معنى سوى أن معجزة التقدم قائمة فى التركيب . وفى هذه الحالة لايصح أن يطغى (الرفع) على (الوضع) ، كى لاننتهى إلى سلفية ساذجة تعتقد أن البعث الحضارى هو (التكرار والنسخ) لهذه الصفحة أو تلك من صفحات تاريخ الأمة التى قد ترى فيها السلفية أنها الحقيقة التي يعد كل تجاوز لها اغترابا عن الحق وغربة

لمن يظنون أنهم يقبضون على هذه الحقيقة . وكذلك لايصح أن يطغى (الوضع) على (الرفع) ، كى لاننتهى إلى معاصرة مقطوعة الجذور عن تاريخ الأمة أو منقولة نقلا من مكان إلى مكان تماما كما يتم نقل الخيمة ذاتها . وفى هذه الحالة ستكون المعاصرة غير مطبوعة بالطابع المميز لشخصية الأمة ، لأن المعاصرة الحقة هى معاصرة أمة بعينها ، وليس المعاصرة بماهى كذلك ، أى السلب المتعين وليس السلب المجرد ، والمعاصرة التى ليست على صلة وثيقة بتاريخ الأمة هى بالمثل معاصرة سانجة وجوفاء تماما كالسلفية السانجة : واحدة تكرر الماضي والأخرى تستعير الحاضر ، حاضر غيرها ، مكتفية بإعادة إنتاجه فى حين أنها لاتنتج فى الحقيقة وإنما هى بالأحرى تستهلك معاصرة غيرها أو تعيش عليها على هيئة منتجات روحية ومادية دون أن يكون لها قدرة على استدماجها بطريقة نقدية داخل ثقافة الأمة نفسها . وهكذا تبقى المعجزة بالفعل هى (معجزة التركيب) لا أيا من طرفيه . وبذا يكشف الجدل بوضوح ، فى كل تركيب من تركيباته ، عن طابع إيجابى (لسلب السلب) يمكن اتخاذه بسهولة معيارا أو مقياسا للتقدم ، أو لامتحان المسافة التى تم قطعها انطلاقا من نقطة الابتداء صعدا في اتجاه ذروة (النسق) التى لاتنفصل عن نقطة الابتداء فيه . ومع ذلك فإن المعجزة تظل هى : معجزة التركيب لاترجيح واحد من حديه وهو ما وقع فيه الفكر العربى منذ مطلع القرن التاسع عشر (عصر النهضة) حتى يومنا هذا . إن أيا منا لم يضع يده حتي هذه اللحظة على التركيب الحقيقى الذي يخصنا . ولذا قد يصح لنا أن نصف مشاريع النهضة والتحديث التى استلهمت الماضى أو التى أبدت إعجابا مفرطا بالحضارة الغربية بأنها قد اهتدت إلى أحد الحدين فقط دون أن تنجح في حل معادلة التركيب حلا صحيحا . وأما أولئك الذين حاولوا بصراحة التركيب بين التراث والمعاصره ، أو بين الماضي والحاضر ، فإن كل مافعلوه حتى الآن هو أن وضعوا الحدود فى حالة تجاور مصطنع ، فجاء علمهم خلوا تماما من التركيب : لقد مزجوا النشارة بالبرادة فأثبتوا بذلك أنهم لم يصلوا بعد إلى (كيمياء الفكر) . فالتركيب هو القوة الكيميائية – ولربما السيميائية – التى لاتكف عن تخليق هوية جديدة للعناصر الداخلة فى التفاعل دون أن تفنيها .

وهنا يمكن التمييز بين هوية صورية للأمة تردد الماضى وتضرب صفحا عن التجدد وبين هوية دخل عليها السلب فأغناها وجعلها مرادفة للتجدد . فالتمسك بالهوية الصورية بمعزل عن السلب يجد تطبيقا له فى حالة الأمم ذات الحضارات السابقة التى تتمسك بما كان من تراثها فتظل فى مستوى (الهوية) ، فى حين أن (التجدد) يستلزم إغناء هذه الهوية بالسلب ، ومن ثم الاغتراب عن الذات لكى مكن الاهتداء إليها (أو إلى

ذات جديدة) فى مستوى أسمى من سابقه . إن الحضارة التى بنتها أمة ما تشكل نسقا مغلقا على ذاته . ولايعنى الاحتفاظ بالهوية وحدها إلا تكرارا لهذا النسق ، بينما (التجدد) الحق لايمكن البرهنة على حدوثه إلا من خلال قدرة أمة ما ، وبالأحرى نجاحها ، فى تجاوز آخر حضارة معاصره بالمضى إلى ماوراءها . وقد يكون الإقرار بمبدأ السلب ، ومن ثم إغناء الهوية التاريخية بسلب معاصر لها ، هو الخطوة الأولى التى تضع الأمة على بداية الطريق المؤدى إلى التجدد والإبداع وليس إلى تكرار القديم، فالتكرار ممل فى حين أن للجديد فتنة الشعر وشبابه .

وهنا قد يصح للمرء أن يقول : إن التمايز بين نوعين من الهوية ، هوية صورية مجردة وهوية ثرية نتيجة لدخول السلب عليها ، قد كان هو ذاته الأساس الذى نهضت عليه رؤيتان فلسفيتان أساسيتان أنتجت كل منهما عالما أو حضارة تختلف عن الأخرى لاتختلف الرؤية التى نهضت عليها الواحدة منها دون الأخرى .

ذلك أن الهوية الصورية المجردة أنتجت حضارة شرقية ترجمت هذه الهوية إلى مفهوم للعدم ظل بدوره صوريا كالهوية التى استمد منها ، بينما أقام الغرب حضارته على الهوية المتعينة التى دخل عليها السلب مترجما هذه الهوية إلى مفهوم الوجود . ومن المحتمل أن يكون التباين بين الشرق والغرب يرتد إلى هذه اللحظة الحضارية المبكرة فى تاريخ الإنسانية . إلى بدء الغرب من (الوجود) وإلى بدء الشرق من (العدم)، وإلى نجاح الغرب فى استدماج (العدم) لحظة داخل (الصيرورة) ، فأحال بذلك العدم نفسه إلى قوة إيجابية فى بنائه الروحى ، بينما ظل البناء الروحى للشرق مفتقدا لأمرين أساسيين هما الوجود والصيرورة ، أو على الأقل الصيروره وحدها . ومن المؤكد أن هذا التباين فى الرؤى الفلسفية قد تعين وتحدد من خلال النشاط المتنوع للأمم المختلفة فى الشرق والغرب . وهكذا فقد انصبت جهود الإنسان فى الغرب - وبالذات جهوده الفكرية ، والفكر هو الواقع - على فهم العالم تمهيدا للاستيلاء عليه وتحطيم الواقع القائم وسحقه بقصد صياغته صياغة عقلانية باستمرار كلما بدا أن الواقع بالقياس إلى الذات أصبح عنصرا غير معقول . وإذا كان الاستيلاء علي العالم وصياغته المستمرة لاتنفك عن السلب ، فهذا يعنى أن الإنسان الذي يضطلع بهذه المهمة لايمكن له أن يكون إنسانا مجردا بل إنسانا عينيا ينتسب نشاطه إلى كلى يتخطاه - وإن كان لايوجد بدونه أيضا - هو الأمة التى ينتسب إليها هذا الإنسان العينى أو ذاك . وكل أمة تسهم في إبداع جانب من حياة المطلق ، أما الإنسان الشرقى ، فقد ظل إنسانا مجردا وظل نشاطه محتفظا بهذا الطابع المجرد والذى غالبا

مايتجلى في فكرة العزلة والوحدة فضلا عن التنسك والزهد الذي يعزل الإنسان عن الآخرين وعن العالم وحتى عن نفسه . لقد اتسم سلوك الإنسان الشرقى ، الذي استند جل نشاطه إلى هوية شديدة التجريد ، بالانسحاب أمام العالم ، وبالتراجع أمام الموضوع ، وبالتعالى فى مقابل الطبيعة . إنه يهرب أمام العالم ، وبالتالى ظل العالم غير مكترث به . إنه لايبدل الموضوعات لأنه يحيا على قدر من الزهد والتقشف يجنبه مؤونة بذلك الجهد اللازم لتغييرها . إن اكتفاءه الذاتى بذاته وتطلعه إلى الطمأنينة الروحية لاغير قد جعله ضيفا على العالم لايكترث أى منهما بالآخر ، فظلت الذات مجردة وظل الموضوع هيولى غير متعينة مادامت الذات لم تستهدف أن تسجل ذاتها في هذه الموضوعات . ولذا ظلت الطبيعة قوة معادية ، كما بقى العالم عقبة فى وجه تحرره الذاتى وإحرازه الطمأنينة الروحية .

وهكذا يمكن القول إن الإنسان الشرقي ظل إنسانا مجردا ، بينما نجح الإنسان الغربى فى تعيين نفسه وذلك لأنه نجح فى تحويل العالم إلى وساطة بينه وبين ذاته ، بينما ظل الإنسان الشرقى مجردا لأنه رفض أى شكل من أشكال الاغتراب أو الوساطة مؤثرا على ذلك ضربا من المباشرة هى إلى الوهم أقرب منها إلى الحقيقة . ولقد غالى فى استهدافه لهذه المباشرة حتى أنه سعى إلى قتل غرائزه وقهرها بل وحواسه أيضا ليلتحم التحاما لاتوسط فيه بمصدر العدم ، إن صح القول . صحيح أن المجاهدة والمشقة التى يتكبدها الناسك الشرقى لايسهل تصورها على العقل العادى ، ولكنه حين ينجح فى التوحد بالمباشرة ذاتها يستقر فيها ولايخرج منها أبدا ، إنه يموت عن حياته فى الحياة ، أما منهج الوساطة ، فيلزم المرء بصورة دائمة ببذل الجهد والمشقة والاغتراب وفقد الذات لكى لايلبث أن يهتدي إليها ثم يفقدها بجهده الخاص بعدما اهتدى إليها بجهده أيضا . إن الاغتراب عن الموضوع هو اغتراب عن الذات ، ومعنى هذا الاغتراب أن فعل السلب قد نقل الذات خطوة إلى الأمام فاغتربت عن ذاتها فيما أبدعته فأصبح يتعين عليها أن ترتقى بذاتها إلى مستوى ذاتها بوساطة موضوع جديد أو بتحوير الموضوع القديم على الأقل . والفرق واضح بين الحالين .

هذه هى المفارقة الأساسية التى تواجه الشرق ، وليس الخروج منها بالأمر الهين . وبادئ ذى بدء لايكفى لتخطى هذه المفارقة والصعود من حال التخلف إلى التقدم الدعوة إلى جعل الهوية الصورية الشرقية هوية متعينة بإدخال السلب عليها ، لأنه لو تم ذلك فإن الفكر قد لاينتج جديدا بل يعيد اكتشاف خبرة قديمة قد حصلها الآخر ومضى

فيها حتى نهايتها ، وهو الغرب ، ومن ناحية أخرى لايكفى لتخطى مانحن فيه من تخلف الدعوة إلى العودة إلى مايسمى بالأصالة والجذور ، أى بالنكوص إلى مستويات أشد تجريدا للهوية من تلك التى نحن عليها اليوم . فما المخرج إذن إذا أراد الشرق أن يبنى حضارة يتخطى فيها ذاته ويتخطى فيها الآخر فى آن معا ؟

وبادئ ذى بدء فإن ظهور حضارة جديدة أو انتصار حضارة صاعدة على حضارة قائمة لابد أن يكون مشروطا بقدرة الحضارة الجديدة على استيعاب أكثر مافى الحضارة المنافسة من نقاط القوة التى أثبتت جدواها فى الحضارة المذكورة . كما أن الحضارة الصاعدة أو الممكنة لابد لها حتى تستطيع أن تقيم هذه الصلة مع الآخر من أن تكون قد اغتربت عن ذاتها أو جذورها ولو لمسافة ما ، أى أنه لابد لها من أن تكون قد سلبت نفسها فأحالت نفسها إلى (لا ذات) وفى الوقت نفسه الذى تكون فيه قد استحالت إلى لاذات فإنها تكون قد سلبت الآخر سلبا جزئيا بحيث أصبح (لا آخر). إن الجدل الذى يفضى إلى التركيب بين (اللا ذات) و(اللا آخر) من المحتمل أن يكون هو القانون الصورى لنشوء الحضارات ، ولكن المسألة لايصح فيها الوقوف عند هذا الحد لأن المضمون جزء لايتجزأ من صميم أى مشروع حضارى . ولكن بما أن الصورة لاتنفصل عن المضمون ، فإن وضع الصورة ذاتها يسمح بالقول : أن هذه الصورة تنطوى على مضمون ما . وإذا كان العقل الإنسانى فى وقت ما غير قادر علي الكشف عن هذا المضمون صراحة ، فذلك لأن التاريخ جزء لايتجزأ من صميم المضمون بل ومن صميم الصورة ذاتها . إن فض الصورة لمكنوناتها ينطوى بالضرورة على كشف متدرج للمضمون ينتهى آخر الأمر بالفصل الدقيق للمضمون وربطه بصورته التى صدر عنها في نهاية مرحلة حضارية بأكملها . واليوم بوسعنا الحديث عن حضارة شرقية قديمة ، وعن مراحل داخل هذه الحضارة من الصين والهند إلى مصر وفارس بعد أن اكتمل نضج المضمون في قلب الصورة واللذين اكتمل تحققهما فى قلب التاريخ . فإذا كانت الصورة مطابقة للأساس الإيستمولوجى للسلب ، فإن المضمون بمعنى ما مطابق للأساس الأنطولوجى لها . لقد كشف هذا المسار بحملته عن أنه لاسبيل إلى اكتمال الصورة ولا المضمون إلا عندما يفضى المضمون ذاته داخل التاريخ . وهذا ينطبق على مايمكن تسميته بالقانون الصورى للحضارة . وتبقى مسألة التعرف على مضمونه ، أو على الأقل على الملامح العامة لمضمونه ، رهنا بالدراسة المتعمقة لطبيعة الصورة . وأما الفض التام لهذين العنصرين على هيئة حضارة تنمو وتتكامل ، فمرهون بسلسلة تحققاته التى لاتوجد خارج التاريخ . وهذا مايصلح لأن يكون نقطة ابتداء لبحث جديد .

Abbreviations

Hegel

The Phenomenology of Mind	Phen. M.
The Phenomenology of Spirit	Phen. S.
Science of Logic	S. L.
The Logic of Hegel	L.L.
The Philosophy of Mind	Phil. M.
The Philosophy of Right	Phil. R.
The Philosophy of History	Phil. H.
Lectures on the History of Philosophy	L. H. Phil.
Lectures on the philosophy of World History	L. Phil. W. H.

المصادر والمراجع الأجنبية

Selected Bibliography

I. Primary Sources

(a) Hegel, G. W. F.

Early Theological Writings. Translated by T. M. Knox, with an Introduction by R. Kroner. Chicago : N. X., 1961.

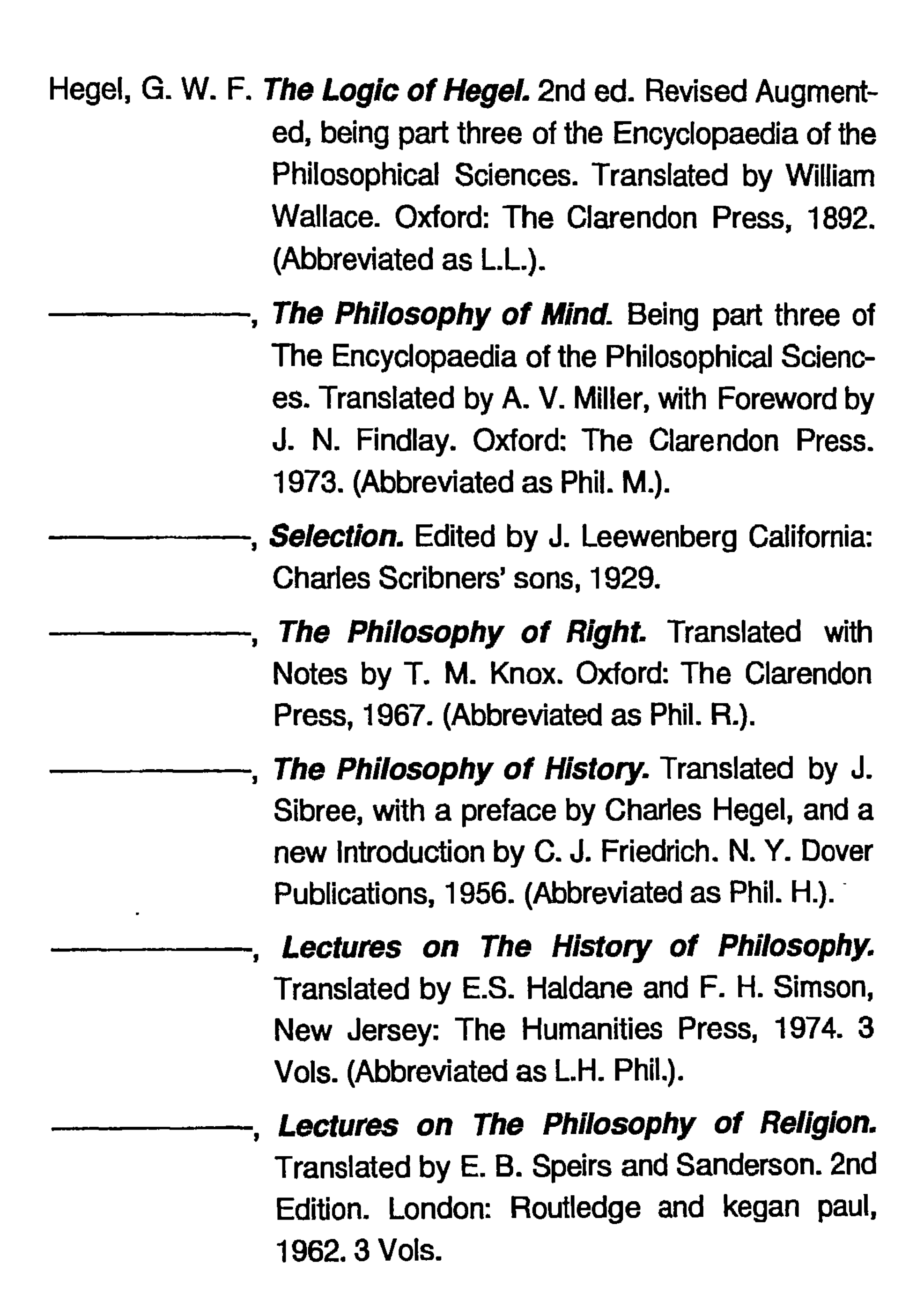
——————, *Political Writings.* Translated by T.M. Knox, with an Introductory Essay by Z. N. Pelozynski. Oxford: Clarendon Press, n.d.

——————, *The Phenomenology of Mind.* Translated with an Introduction and Notes by J. B. Baillie. 4th Edition, London: George Allen and Unwin, 1955. (Abbreviated as phen. M.) A new translation for this book has appeared as:

——————, *Phenomenology of Spirit.* Translated by A. V. Miller, With Analysis of the Text and Foreword by: J. N. Findlay. Oxford: Clarendon Press, 1977. (Abbreviated as Phen. S.).

——————, *Science of Logic.* Translated by W. J. Johnston and L. G. Struthers. London: George Allen and Unwin, 1929. 2 Vols. A new translation for this book has appeared as:

——————, *Science of Logic.* Translated by A. V. Miller. With Foreword by J. N. Findlay. London: George Allen & Unwin Ltd. 1976. (Abbreviated as S.L.).



Hegel, G. W. F. ***The Logic of Hegel.*** 2nd ed. Revised Augmented, being part three of the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences. Translated by William Wallace. Oxford: The Clarendon Press, 1892. (Abbreviated as L.L.).

——————, ***The Philosophy of Mind.*** Being part three of The Encyclopaedia of the Philosophical Sciences. Translated by A. V. Miller, with Foreword by J. N. Findlay. Oxford: The Clarendon Press. 1973. (Abbreviated as Phil. M.).

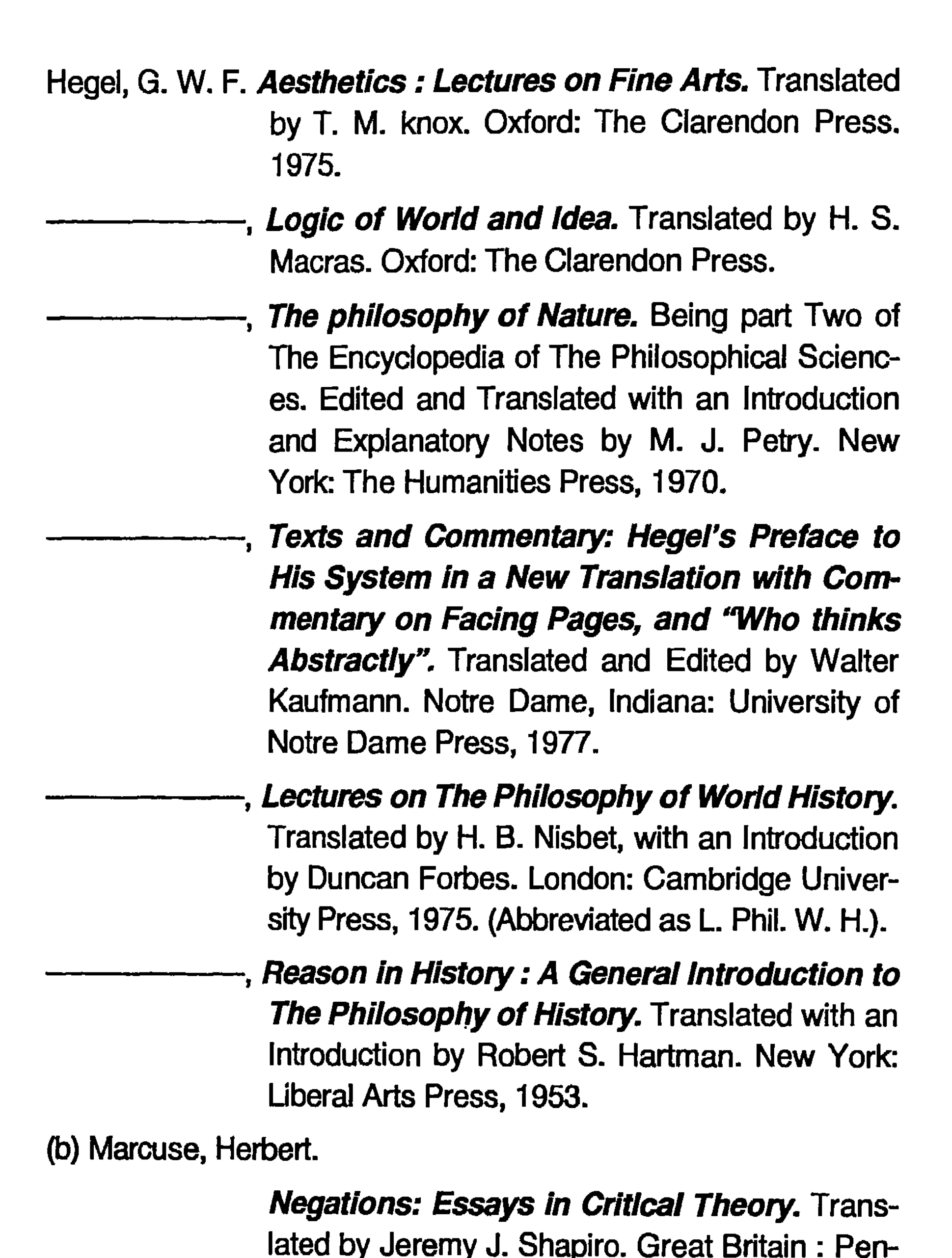
——————, ***Selection.*** Edited by J. Leewenberg California: Charles Scribners' sons, 1929.

——————, ***The Philosophy of Right.*** Translated with Notes by T. M. Knox. Oxford: The Clarendon Press, 1967. (Abbreviated as Phil. R.).

——————, ***The Philosophy of History.*** Translated by J. Sibree, with a preface by Charles Hegel, and a new Introduction by C. J. Friedrich. N. Y. Dover Publications, 1956. (Abbreviated as Phil. H.).

——————, ***Lectures on The History of Philosophy.*** Translated by E.S. Haldane and F. H. Simson, New Jersey: The Humanities Press, 1974. 3 Vols. (Abbreviated as L.H. Phil.).

——————, ***Lectures on The Philosophy of Religion.*** Translated by E. B. Speirs and Sanderson. 2nd Edition. London: Routledge and kegan paul, 1962. 3 Vols.



Hegel, G. W. F. ***Aesthetics : Lectures on Fine Arts.*** Translated by T. M. knox. Oxford: The Clarendon Press. 1975.

————————, ***Logic of World and Idea.*** Translated by H. S. Macras. Oxford: The Clarendon Press.

————————, ***The philosophy of Nature.*** Being part Two of The Encyclopedia of The Philosophical Sciences. Edited and Translated with an Introduction and Explanatory Notes by M. J. Petry. New York: The Humanities Press, 1970.

————————, ***Texts and Commentary: Hegel's Preface to His System in a New Translation with Commentary on Facing Pages, and "Who thinks Abstractly".*** Translated and Edited by Walter Kaufmann. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1977.

————————, ***Lectures on The Philosophy of World History.*** Translated by H. B. Nisbet, with an Introduction by Duncan Forbes. London: Cambridge University Press, 1975. (Abbreviated as L. Phil. W. H.).

————————, ***Reason in History : A General Introduction to The Philosophy of History.*** Translated with an Introduction by Robert S. Hartman. New York: Liberal Arts Press, 1953.

(b) Marcuse, Herbert.

Negations: Essays in Critical Theory. Translated by Jeremy J. Shapiro. Great Britain : Penguin University Books, 1972.

II. Secondary Works

(a) Studies on Hegel.

Copleston, Frederick. ***A History of Philosophy: Modern Philosophy From Fichte to Hegel.*** Vol. 7. Part I. U.S.A.: Image Books, 1963.

Croce, Benedetto. ***What is Living and What is Dead of the Philosophy of Hegel.*** Translated from the Original Text of The Third Italian Edition, 1912, by Douglas Ainslie. New York. Russel and Russel, 1969.

Fackenheim, Emil L. ***The Religious Dimension in Hegel's Tought.*** Boston: Beacon Press, 1967.

Findlay, J. N. ***Hegel: A Re-Examination.*** 3 ed.London: George Allen and Unwin, 1970.

Heiss, Robert. ***Hegel, Kierkegaard, Marx: Three Great Philosophers whose Ideas Changed The Course of Civilization.*** Translated by E. B. Garside, with Foreword by Robert Heise. New York: A Delta Book, 1975.

Kainz, Howard P. ***Hegel's Phenomenology. Part: 1: Analysis and Commentary.*** Alabama: the University of Alabama Press.

Kaufmann, Walter. ***Hegel: A Reinterpretation.*** Notre Dame Indiana University of Notre Dame Press, 1978.

Lauer, Quentin. A Reading of Hegel's phenomenology of spirit. New York: Fordham University Press, 1976.

McTaggart, John and Ellis. ***A Commentary on Hegel's Logic.*** New York Russell and Russell, 1964

————————, ***Studies in The Hegelian Dialectic.*** 2nd ed. New York; Russell and Russel, 1964.

Mure, G. R. G. ***An Introduction to Hegel.*** Oxford: The Clarendon Press, 1970.

————————, ***A Study of Hegel's Logic.*** Oxford: The Clarendon Press, 1967.

Pelczynski, Z. A. Ed. ***Hegel's Political Philosophy, Problem and Perspectives: A Collection of New Essays.*** Cambridge University Press, 1976.

Plant, Raymond. ***Hegel: Political Thinkers.*** No. 1. London : George Allen and Unwin, 1973.

Reyburn, Hugh A. ***The Ethical Theory of Hegel : A Study of The Philosophy of Right.*** Oxford: The Clarendon Press, 1970.

Stace, W. T. ***The Philosophy of Hegel: A Systematic Exposition.*** New York: Dover Publication, 1955.

Shklar, Judith N. ***Freedom and Independence : A Study of The Political Ideas of Hegel's phenomenology of Mind.*** Cambridge : Cambridge University Press, 1976.

Taylor, Charles. ***Hegel and Modern Society.*** Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

Taylor, Charles. ***Hegel.*** Cambridge : Cambridge University Press, 1977.

Thulstrup, Niels. ***Kierkegaard's Relation to Hegel.*** Translated by George L. Stengren. Princeton : Princeton University Press, 1980.

Tomlin, E. W. F. ***The Western Philosophers: An Introduction.*** 2nd ed. Hutchinson: Radius Book, 1969.

(b) Studies on Marcuse:

Geoghegan, Vincent. ***Reason and Eros: The Social Theory of Herbert Marcuse.*** London: Pluto Press Ltd., 1981.

Katz, Barry. ***Herbert Marcuse and The Art of Liberation : An*** Intellectual Biography.

MacIntyre, Alasdair. ***Marcuse.*** London: Wm. Collins and Co. Ltd., 1973.

(c) Studies on Negation

(1) ***Books***:

Buck-Morss, Susan. ***The Origin of Negative Dialectics.*** New York: The Free Press, 1977.

Adorno, Theodor W. ***Negative Dialectics.*** Translated by E.B. Ashton. New York: The Seabury Press, 1973.

(2) ***Periodicals***:

Archie J. Bahn, "Meanings of Negation". ***Philosophy and Phenomenological Research.*** Vol. XXII. Philadelphia : The University of Pennsylvania press (September 1961 - June 1962).

Carl J. Friedrich, "The Power of Megation : Hegel's Dialectic and Totalitarian Ideology". ***A Hegel Symposium.***

Edited With an Introduction by D. C., Travis. Texas: The University of Texas Press, 1962.

F. H. Heinemann. "The Meaning of Negation". ***Proceedings on The Aristotelian Society.*** Vol. XLIV. London: Harrison and Sons, 1944.

Gilbert Ryle. "Negation". ***Aristotelian Society: Knowledge, Experience and Realism.*** Vol. IX, rep. ed. U.S.A.: Johnson Reprint Company, 1929.

G. Buchdahl. "The Problem of Negation". ***Philosophy and Phenomenology Research.*** Vol. XXII. Philadelphia: The University of Pennsylvania Press (September 1961 - June 1962).

H. H. Price, "Negation". ***Aristotelian Society. Knowledge, Experience and Realism.*** Vol. IX, rep. ed. London: Johnson Reprint Company, 1929.

J. Loewenberg. "The Exoteric Approach to Hegel's Phenomenology" (1.). ***Mind.*** Vol. XLIII, 1934.

——————, "The Comedy of Immediacy in Hegel's Phenomenology". ***Mind.*** (11.) Vol. XLIV. 1934.

J. D. Mabbott. "Symposium: Negation". ***Aristotelian Society: Knowledge, Experience and Realism.*** Vol. IX, rep. ed. U. S. A.: Johnson Reprint Company, 1929.

Otis Lee. "Dialectic and Negation". ***The Review of Metaphysics.*** Vol. 1 (September, 1947).

R. A. Mall. "On Reflection and Negation". ***Philosphy and Phenomenology Research.*** Vol. XXXV. (N. Y.) September, 1974.

Rosamond Kent, "Spague: The Ontological Significance of Negation". ***The Journal of Philosophy.***

Thomas S. Knight. "Negation and Preedom". ***Review of Metaphysics.*** Vol. XIII. 1960.

(d) Studies on Utopia

(1) ***Books on Utopia***

D'Arcy, M. C. ***The Mind and Heart of Love : A Study in Eros and Agape. Theology and Philosophy.*** London: The Fontana Liberary, 1954.

Banman, Zygmunt. ***Socialism: The Active Utopia.*** London: George Allen and Unwin, 1976.

Bloch, Ernst. ***Man on His Own: Essays in The Philosophy of Religion.*** Translated by E. B. Ashton, with Foreword by Harvey Cox, and an Introduction by Jurgen Moltmann. New York: Herder and Herder, 1971.

Desroche, Henri. ***The Sociology of Hope.*** Translated from the French by Carol Martin-Sperry. London: Routledge & Kegan Paul, 1973.

Ferguson, John. ***Utopias of The classical World.*** London: Thames and Hudson, 1975.

Finley, M. ***Critical Spirit: Essays in Honor of Herbert Marcuse.*** Ed. Kurt H. Wolff and others. (ed.) Boston: Beacon Press, 1968.

Hansot, Elizabeth. ***Perfection and Progress: Two Modes of Utopian Thought.*** U. S. A.: The Massachusetts Institute of Technology, 1974.

Jerome, Judon. ***Families of Eden: Communes and The New Anarchism*** London: Thames and Hudson, 1975.

Lenin, V. L. ***On Literature and Art.*** Moscow: Progress Publishers, 1967.

————————, ***On Utopia and Scientific Socialism.*** Moscow: Progress Publishers, 1965.

Manuel, Frank E. And Manuel, Fritzie P. ***French Utopias: An Anthology of Ideal Societies.*** Edited With an Introduction and translations by Frank E. Manuel and Fritzie P. Manuel. New York: The Free Press, 1966.

Mark, Holloway. ***Heavens on Earth: Utopian Communities in America 1680-1880.*** London: Turnstite Press, 1951.

WAlsh, Chad. ***From Utopia to Nightmare.*** New York: Harper and Row, 1962.

(2) Periodicals on Utopia

Bello, Angelo Ales. Culture and Utopia in The Phenomenological Persepectives in The Crisis of Culture. ***Analecta Husserliana: The yearbook of phenomenological Research.*** Vol. 5. Boston: Reidel Publishing Company, 1976.

Bloch-Laine, Francois. The Utility of Utopias for Reformers. ***DAEDALUS: The Journal of The American Academy of Arts and Sciences.*** Vol. 94. No. 2 (Spring 1965).

Brintgon, Crane. Utopia and Democracy. ***DAEDALUS: The Journal of The American Academy of Arts and Sciences.*** Vol. 94. No. 2 (Spring 1965).

De Jouvenel, Bertrand. Utopia for Practical Purposes. ***DAEDALUS: The Journal of The American Academy of Arts and Sciences.*** Vol. 94. No. 2 (Spring 1965).

Frye, Northrop. Varieties of Literary Utopias. ***DAEDALUS: The Journal of the American Academy of Arts and Sciences.*** Vol. 94. No. 2 (Spring 1965).

Kateb George. Utopia and The Good Life. ***DAEDALUS: The Journal of the American Academy of Arts and Sciences.*** Vol. 94. No. 2 (Spring 1965).

Lockwood, Maren. The Experimental Utopia in America. ***DAEDALUS: The Journal of the American Academy of Arts and Sciences.*** Vol. 94. No. 2 (Spring 1965).

Manuel, Frank E. Toward A Psychological History of Utopias ***DAEDALUS: The Journal of the American Academy of Arts and Sciences.*** Vol. 94. No. 2 (Spring 1965).

Mumford, Lewis, Utopia: The City and The Machine. ***DAEDALUS: The Journal of the American Academy of Arts and Sciences.*** Vol. 94. No. 2 (Spring 1965).

Murdoch, Iris. The Idea of Perfection. ***The Yalę Review.***

Sawada, Paul. Toward The Definition of Utopia. ***Moreana: Orgaue de L'Association Amici Thomae Mori. Bulletin, Quarterly*** (November, 1971).

Sears, Paul B. Utopia and The Living Landscape. ***DAEDALUS: The Journal of the American Academy of Arts and Sciences.*** Vol. 94. No. 2 (Spring 1965).

Shklar, Judith. The Political Theory of Utopia From Melancholy to Nostalgia. ***DAEDALUS: The Journal of the American Academy of Arts and Sciences.*** Vol. 94. No. 2 (Spring 1965).

Ulam, Adan. Socialism and Utopia. ***DAEDALUS: The Journal of the American Academy of Arts and Sciences.*** Vol. 94. No. 2 (Spring 1965).

(e) ***General Works:***

Aristotle. ***Metaphysics in the Basic Works of Aristotle.*** Edited with an Introduction by Richard Mckeon. New York: Random House, 1968.

Bacon, Trancis. ***The New Organon and Related Writings.*** Edited with An Introduction by : Fulton H. Anderson. New York: Liberal Arts Press. 1960.

Hanafi, Hassan. ***Religious Dialogue and Revolution: Essays on Judaism, Christianity and Islam.*** Cairo: Anglo-Egyptian Bookshop, 1977.

Husserl, Edmund. ***Logical Investigations*** Translated by J.N. Findlay. London: Routledge & Kegan Paul, 1970. 2 vols.

——————, ***The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. An Introduction to Phenomenological Philosophy.*** Translated with An Introduction by: David Corr. Evauston: Northwestern Univ. Press, 1970.

Kant, Immanuel. ***Critique of Pure Reason.*** Translated by Norman kemp Smith. London: Macmillan and Co., 1964.

King, Preston. Toleration. New York: Martin's Press, 1976.

Schacht, Richard. ***Alienation.*** An Introductory Essay by Walter Haufmann. London: George Allen and Unwin, 1971.

Spinoza, Benedict. ***On The Improvement of The Understanding: The Ethics, Correspondence.*** Translated From the latin with an Introduction by R. H. M. Elwes. New York: Dover Publication, 1951.

————————, A Theologico-Political Treatise and A Political Treatise. Translated from the Latin With an Introduction by R. H. M. Elwes. With a Bibliographical Note by Francesco Cordasco. New York: Dover Publications, Inc., 1951.

III General References

(a) Encyclopedias

(i) ***Encyclopedia Britannica.*** ed. 1975.

(ii) ***The Encyclopedia of Philosophy*** 8 Vols. Editor in Chief: Paul Edwards. New York: Macmillan, 1967.

(b) Dictionaries.

(i) James Mark Baldwin. ***Dictionary of Philosophy and Psychology 4th*** ed. New York: Macmillan Comany. 1960. 3 Vols.

(ii) André Lalande. ***Vocabulaire Technique Et Critique De La Philosophie.*** 13e edition. Paris: Presses Universitaires de France, 1960.

المصادر والمراجع العربية

أ) أعمال هيجل :

هـيـجـل . علم ظهور العقل . ترجمة مصطفى رضوان ، الطبعة الأولى . المجلد الأول ، بيروت : دار الطليعة ١٩٨١.

أصدر المترجم نفسه طبعة أخرى للكتاب نفسه تحت عنوان جديد:

فينومنولوجيا الفكر . اليونسكو . الجزائر : الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ١٩٨١.

ـــــــــ مبادئ فلسفة الحق . ترجمة شيخ الأرض . دمشق : منشورات وزارة الثقافة ١٩٧٤.

وصدرت في القاهرة ترجمة جديدة للقسمين الأول والثانى من الكتاب نفسه تحت عنوان جديد :

أصول فلسفة الحق ، المجلد الأول . ترجمة وتعليق وتقديم دكتور إمام عبد الفتاح إمام . القاهرة : دار الثقافة للطباعة والنشر ، ١٩٨١.

ـــــــــ محاضرات فى فلسفة التاريخ : العقل فى التاريخ . الجزء الأول . ترجمة وقدم له وعلق عليه دكتور إمام عبد الفتاح إمام ، راجعه دكتور فؤاد زكريا . القاهرة : دار الثقافة للطباعة والنشر ، ١٩٧٤.

ب) دراسات حول هيجل :

١ – كتب :

إمام عبد الفتاح إمام (د .) : المنهج الجدلى عند هيجل . القاهرة : دار المعارف ، ١٩٦٩.

جان هيبوليت . دراسات فى ماركس وهيجل . ترجمة جورج صدقنى . دمشق : منشورات وزارة الثقافة ، ١٩٧١.

ـــــــــ مدخل إلى فلسفة التاريخ عند هيجل . ترجمة أنطو حمصى . دمشق : مطابع وزارة الثقافة والإرشاد القومى ، ١٩٦٩ .

زكريا إبراهيم (د .) : هيجل أو المثالية المطلقة . سلسلة عبقريات فلسفية . الجزء الأول ، مكتبة مصر : دار مصر للطباعة ، ١٩٧٠.

فرانسوا شاتليه . هيجل . ترجمة جورج صدقنى ، مراجعة الأب فؤاد جرجى بربارة . دمشق : منشورات وزارة الثقافة ، ١٩٧٠.

نازلى إسماعيل حسين (د .) . الشعب والتاريخ : هيجل . القاهرة : دار المعارف بمصر ، ١٩٧٥.

هنرى لوفيفر . المنطق الجدلى . الطبعة الأولى . ترجمة إبراهيم فتحى . القاهرة : دار الفكر المعاصر ، ١٩٧٨.

ولترستيس . فلسفة هيجل . ترجمة د . إمام عبد الفتاح إمام ، تقديم دكتور زكي نجيب محمود . القاهرة : دار الثقافة للطباعة والنشر ١٩٧٥.

٢- دوريات :

أديب ديمترى . «قراءة لينين لهيجل » . الفكر المعاصر . العدد ٦٧ . القاهرة : الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر (سبتمبر ١٩٧٠) .

إمام عبد الفتاح إمام (د.). «قاموس المصطلحات الهيجلية » . الفكر المعاصر . العدد ٦٧. القاهرة : الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر (سبتمبر ١٩٧٠).

فؤاد زكريا (د.) . «هيجل ميزان النقد » . الفكر المعاصر . العدد ٦٧. القاهرة . الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر .سبتمبر ١٩٧٠).

فؤاد مرسى (د.). «الدولة عند هيجل» الفكر المعاصر. العدد ٦٧. القاهرة الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر (سبتمبر ١٩٧٠).

يحيى هويدى (د -) . «الثورة الهيجلية » . الفكر المعاصر. العدد ٦٧ . القاهرة الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر (سبتمبر ١٩٧٠) .

جـ) دراسات حول ماركيوز :

السدير مكنتير . ماركيوز . الطبعة الثانية . ترجمة عدنان الكيالى . بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٢ .

فؤاد زكريا (د.). هربرت ماركيوز . القاهرة : دار الفكر المعاصر للنشر والتوزيع ، ١٩٧٨.

محمود أمير العالم . ماركيوز أوفلسفة الطريق المسدود . الطبعة الأولى . بيروت : منشورات دار الآداب ، ١٩٧٢ .

د) دراسات حول اليوتوبيا :

١- الكتب :

أبو النصر الفارابى . كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ، الطبعة الأولى قدم له وحققه د. البير نصرى نادر . بيروت : المطبعة الكاثوليكية ، ١٩٥٩.

أبو النصر الفارابى . فصول من آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابى . الطبعة الثانية ، مع مقدمة وتصحيح وشرح وتعليق د. على عبد الواحد وافى . القاهرة : لجنة البيان العربى ، ١٩٦١ .

أحمد أمين (د .) المهدى والمهدية . القاهرة : دار المعارف ، ١٩٥١ .

أريك فروم . ثورة الأمل : نحو أنسنة التقنية . الطبعة الأولى ، ترجمة د. نوقان قرقوط بيروت : منشورات دار الآداب ، ١٩٧٣.

أفلاطون . جمهورية أفلاطون . ترجمة ودراسة الدكتور فؤاد زكريا . القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٤ .

أوغسطين . نماذج من الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط (أو غسطين – أنسلم – توما الأكوينى) . الطبعة الثانية . ترجمة وتقديم وتعليق دكتور حسن حنفى . القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٧٨ .

ابن باجه . رسائل ابن باجة الالهية . حققها وقدم لها ماجد فخرى . بيروت : دار النهار للنشر ، ١٩٦٦ .

توماس مور . يوتوبيا . ترجمة وتقديم د. أنجيل بطرس سمعان . مصر : دار المعارف ١٩٧٤.

سلامة موسى : أحلام الفلاسفة . القاهرة : سلامة موسى للنشر والتوزيع ، بدون تاريخ .

سوزانا ميلر . سيكلولوجية اللعب – ترجمة رمزى حليم يسى ، مراجعة د. أحمد زكى صالح . القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٤.

ابن طفيل . حى بن يقظان . الطبعة الثانية . قدم له وحققه فاروق مسعد - بيروت دار الآفاق الجديدة ، ١٩٧٨ .

ابن طفيل . ابن سينا ، السهروردى ، حى بن يقظان . الطبعة الثالثة . تحقيق وتعليق د. أحمد أمين . القاهرة : دار المعارف ، ١٩٦٦ .

عبد الرحمن بدوى (د .) الإنسان الكامل فى الإسلام . الطبعة الثانية . بيروت : دار العلم ١٩٧٦ .

عبد الكريم بن إبراهيم الجيلانى . الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . القاهرة : مكتبة محمد على صبيح وأولاده ، ١٩٦٣ .

فاروق سعد . مع الفارابى والمدن الفاضلة . الطبعة الأولى . بيروت : دار الشروق ١٩٨٢ .

فلاديمير لينين . حول الاشتراكية الطوباوية والاشتراكية العلمية (مجموعة مقالات وخطابات) . ترجمة إلياس شاهين . موسكو : دار التقدم . دون تاريخ .

كارل ماركس . نقد برنامج غوته . موسكو : دار التقدم ، ١٩٦٢ .

مخطوطات كارل ماركس لعام ١٨٤٤ . ترجمة محمد مستجير مصطفى . القاهرة : دار الثقافة الجديدة ، ١٩٧٤.

انجلس : بيان الحزب الشيوعى . موسكو : دار التقدم ، ١٩٦٨ .

كارل مانهايم . الأيديولوجيا واليوتوبيا . ترجمة د. عبد الجليل الطاهر. بغداد : مطبعة الارشاد ، ١٩٦٨ .

محمد باقر الصدر . بحث حول المهدى . بغداد : مطبعة أوفست الميناء ، ١٩٧٨ .

محمود قاسم (د .) . الخيال فى مذهب محيى الدين بن عربى . القاهرة : معهد البحوث والدراسات العربية ، ١٩٦٩ .

نيقولا برديائيف . الحلم والواقع . ترجمة فؤاد كامل ، مراجعة على أدهم . القاهرة : مطبعة أطلس ، ١٩٦١ .

٢ - دوريات :

ألكسندر شيورانسكو . « اليوتوبيا بلد النعيم والعصر الذهبى » ديوجين : مصباح

الفكر . العدد ١٨/ السنة السادسة . ترجمة فؤاد كامل . القاهرة : مركز مطبوعات اليونسكو ، ١٩٧٢ .

جوديت أى شلنجر . «مواطن القوة والضعف فى الخيال الطوباوى» . ديوجين : مصباح الفكر . العدد ٢٧ / السنة الثامنة / ترجمة فؤاد كامل . القاهرة : مركز مطبوعات اليونسكو ، ١٩٧٢ .

٣ - كتب عامة :

أبو القاسم عبد الكريم هوزان القشيرى . الرسالة القشيرية فى علم التصوف . هوامش من شرح زكريا الأنصارى . القاهرة : مكتبة ومطبعة محمد على صبيح ، ١٩٧٢ .

أبو النصر الفارابى . إحصاء العلوم . حققه وقدم له وعلق عليه د. عثمان أمين . الطبعة الثالثة . القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٦٨ .

أبو الوفا التفتازانى (د.). مدخل إلى التصوف الإسلامى . الطبعة الثانية . القاهرة : دار الثقافة للطباعة والنشر ، ١٩٧٦ .

أحمد فؤاد الأهوانى (د.) . فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط . الطبعة الأولى . القاهرة : دار إحياء الكتب العربية ، ١٩٥٤ .

اسبينوزا . رسالة فى اللاهوت والسياسة . ترجمة وتقديم د. حسن حنفى ، مراجعة د. فؤاد زكريا . القاهرة : دار وهدان للطباعة والنشر ، بدون تاريخ .

أفلاطون . السوفسطائى . تحقيق وتقديم أوغست دييس ، ترجمة الأب فؤاد جرجى بربارة دمشق : منشورات وزارة الثقافة ، ١٩٦٩ .

جان بول سارتر . الوجود والعدم : بحث فى الأنطولوجيا الظاهراتية . الطبعة الأولى . ترجمة د. عبد الرحمن بدوى . بيروت - منشورات دار الآداب ، ١٩٦٦.

جورج جيرفيتش . علم الاجتماع عند ماركس الشاب . ترجمة د. صلاح مخيمر وعبدو ميخائيل رزق . القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٦٤ .

حسن حنفى (د .) قضايا معاصرة جـ ١ ، فى فكرنا المعاصر . القاهرة : دار الفكر العربى ، ١٩٧٦ .

حسن حنفى (د.) قضايا معاصرة ، جـ ٢ ، الفكر الغربى المعاصر . القاهرة : دار الفكر العربى ، بدون تاريخ .

حسن حنفى (د) التراث والتجديد : موقفنا من التراث القديم . القاهرة : المكتب العربى للبحث والنشر ، ١٩٨٠ .

ر. ج . كولنجود . فكرة التاريخ . ترجمة محمد بكر خليل وراجعه محمد عبد الوهاب خلاف . الطبعة الثانية . القاهرة : مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٦٨ .

ريمون رويه . فلسفة القيم . ترجمة د. عادل العوا . دمشق : مطبعة جامعة دمشق ، ١٩٦٥ .

رينولد . أنيكولسون . فى التصوف الاسلامى وتاريخه . نقلها إلى العربية وعلق عليها د. أبو العلا عفيفى . القاهرة : مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٦٩ .

زكى الأرسوزى (د.) . مشاكلنا القومية وموقف الأحزاب منها . دمشق : دار اليقظة العربية ، ١٩٥٨ .

زكى نجيب محمود (د) . تجديد الفكر العربى . الطبعة الرابعة ، القاهرة : دار الشروق ، ١٩٧٨ .

عثمان أمين (د.) رواد المثالية فى الفلسفة الغربية . المكتبة الفلسفية ، القاهرة دار المعارف ، ١٩٦٧ .

فريدريك أنجلز . أنتى دوهرنج : ثورة الحر أوجنين دوهرنج فى العلوم . ترجمة د. فؤاد أيوب . دمشق : دار دمشق . ١٩٦٥ .

فؤاد زكريا (د .) : اسبينوزا . القاهرة : دار النهضة العربية ، ١٩٦٢ .

أبو القاسم عبد الكريم هوزان القشيرى . الرسالة القشيرية فى علم التصوف . هوامش من شرح زكريا الأنصارى . القاهرة : مكتبة ومطبعة محمد على صبيح ، ١٩٧٢ .

كارل ماركس . فريديريك أنجلز : الايديولوجية الألمانية . ترجمة د. فؤاد أيوب ، دمشق : دار دمشق ، ١٩٧٦ .

كامل مصطفى الشيبى (د .) : الصلة بين التصوف والتشيع . الطبعة الثانية . القاهرة : دار المعارف ، ١٩٦٩ .

ماجد فخرى (د .) . أرسطو : المعلم الأول . الطبعة الثانية . بيروت : الأهلية للنشر والتوزيع ، ١٩٧٧ .

مارتن هيدجر . نداء الحقيقة . ترجمة وتقديم ودراسة د. عبد الغفار مكاوى : القاهرة : دار الثقافة للطباعة والنشر ، ١٩٧٧ .

محمد عمارة (د.) نظرة جديدة إلى التراث . بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٤ .

محمد مصطفى حلمى (د.) . الهياة الروحية فى الإسلام . القاهرة : الهيئة المصرية للتأليف والنشر ، ١٩٧٠ .

محمود رجب (د.) الاغتراب . الجزء الأول . الإسكندرية : منشأة المعارف بالأسكندرية ١٩٧٨ .

ميشيل عفلق . فى سبيل البعث . بيروت : دار الطليعة ، ١٩٥٩ .

نازلى إسماعيل حسين (د .) الفلسفة الألمانية : نظرية العلم . القاهرة : المكتبة القومية ، ١٩٨١ .

يحيى هويدى (د.) مقدمة في الفلسفة العامة . القاهرة : دار الثقافة ، ١٩٧٤ .

(د) دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة . القاهرة : دار النهضة العربية ، ١٩٦٨

يحيى هويدى أضواء على الفلسفة المعاصرة ، الطبعة الأولى . القاهرة : مكتبة القاهرة الحديثة ، ١٩٥٨ .

يوسف كومبز . القيمة والحرية . الطبعة الأولى ترجمة د. عادل العوا . دمشق : دار الفكر ، ١٩٧٥ .

٤- مراجع عامة :

(أ) معاجم :

ابن منظور محمد بن كرم . لسان العرب . طبعة جديدة محققة (٦ أجزاء) . القاهرة : دار المعارف ، ١٩٧٧.

أبو العلا عفيفى . مصطلحات الفلسفة باللغات الفرنسية والانجليزية والعربية . يصدرها المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية . عمل : د. أبو العلا عفيفى ود . زكى نجيب محمود ود . عبد الرحمن بدوى ود. محمد ثابت الفندى . القاهرة : دار مطابع الشعب ، ١٩٦٤ .

أبو منصور الأزهرى . تهذيب اللغة جـ ٢ . تحقيق عبد السلام هارون وآخرين . القاهرة : الدار المصرية للتأليف والترجمة ، ١٩٦٤ - ١٩٦٧.

إسماعيل بن حماد الجوهرى . الصحاح . جـ ١ . تحقيق أحمد عبد الغفور عطار . القاهرة : دار الكتاب العربى ، ١٩٥٦ .

مجمع اللغة العربية . المعجم الفلسفى . تصدير د. إبراهم مدكور . القاهرة : الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ، ١٩٧٩ .

مراد وهبه (د.) ، المعجم الفلسفى . الطبعة الثالثة . القاهرة : دار الثقافة الجديدة ، ١٩٧٩ .

محمد على الفاروقى التهانوى . كشاف اصطلاحات الفنون (٤ أجزاء) . حققة د. لطفى عبد البديع ، ترجمة النصوص الفارسية د. عبد النعيم محمد حسين . القاهرة : الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٩٣ .

(ب) الرسائل العلمية :

أحمد عبد الحليم . القيم فى فلسفة رالف بارتون بيرى . رسالة ماجستير . باشراف د. يحيى هويدى . كلية الآداب ، جامعة القاهرة ، ١٩٨٠ .

جعفر حسن الشكرجى . الأسس الرياضية لميتافيزيقا ليبنتز ، رسالة دكتوراه . بإشراف د. يحيى هويدى . كلية الآداب ، جامعة القاهرة ، ١٩٧٨ .

حذام لطفى قدورة . فلسفة التاريخ عند كروتشة . رسالة ماجستير . بإشراف د. زكريا إبراهيم . كلية الآداب ، جامعة القاهرة ، ١٩٧٨ .

قيس هادى . الإنسان عند ماركيوز . رسالة دكتوراه ، بإشراف د. يحيى هويدى . كلية الآداب ، جامعة القاهرة ، ١٩٧٨ .

نبيل رشاد سعيد . فلسفة الطبيعة عند ليبنتز . رسالة ماجستير بإشراف د. نازلى إسماعيل حسين . كلية الآداب ، جامعة عين شمس ، ١٩٧٨ .

وليد عطارى . الوعى وتطوره فى فلسفة هيجل . رسالة ماجستير . بإشراف د. يحيى هويدى . كلية الآداب ، جامعة القاهرة ، ١٩٧٥.

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

رقم الإيداع ٧٧٣٨ / ٢٠٠٠

إن المعنى الذى تحفل به هذه الرسالة بالدرجة الأولى من بين معانى السلب هو المعنى الميتافيزيقى الذى تشتق منه سائر المعانى الأخرى لهذا المصطلح ويشير المعنى الميتافيزيقى هذا إلى مقولتين أساسيتين تم النظر من خلالهما إلى مفهوم السلب ، وكانتا المدخلين الجوهريين إلى تحليل هذا المفهوم ، وهما الأبستمولوجيا والأنطولوجيا ، وقد كان من شأن الوقوف عند البحث فى الدلالة الميتافيزيقية أن يجعل من العمل عملاً ناقصاً ما لم يحاول الفكر ربط الميتافيزيقا بالفيزيقا ، أو ربط الفكر بالواقع ، أو الذات بالموضوع ، ومن هنا جرت محاولة للوقوف على مفهوم السلب .

